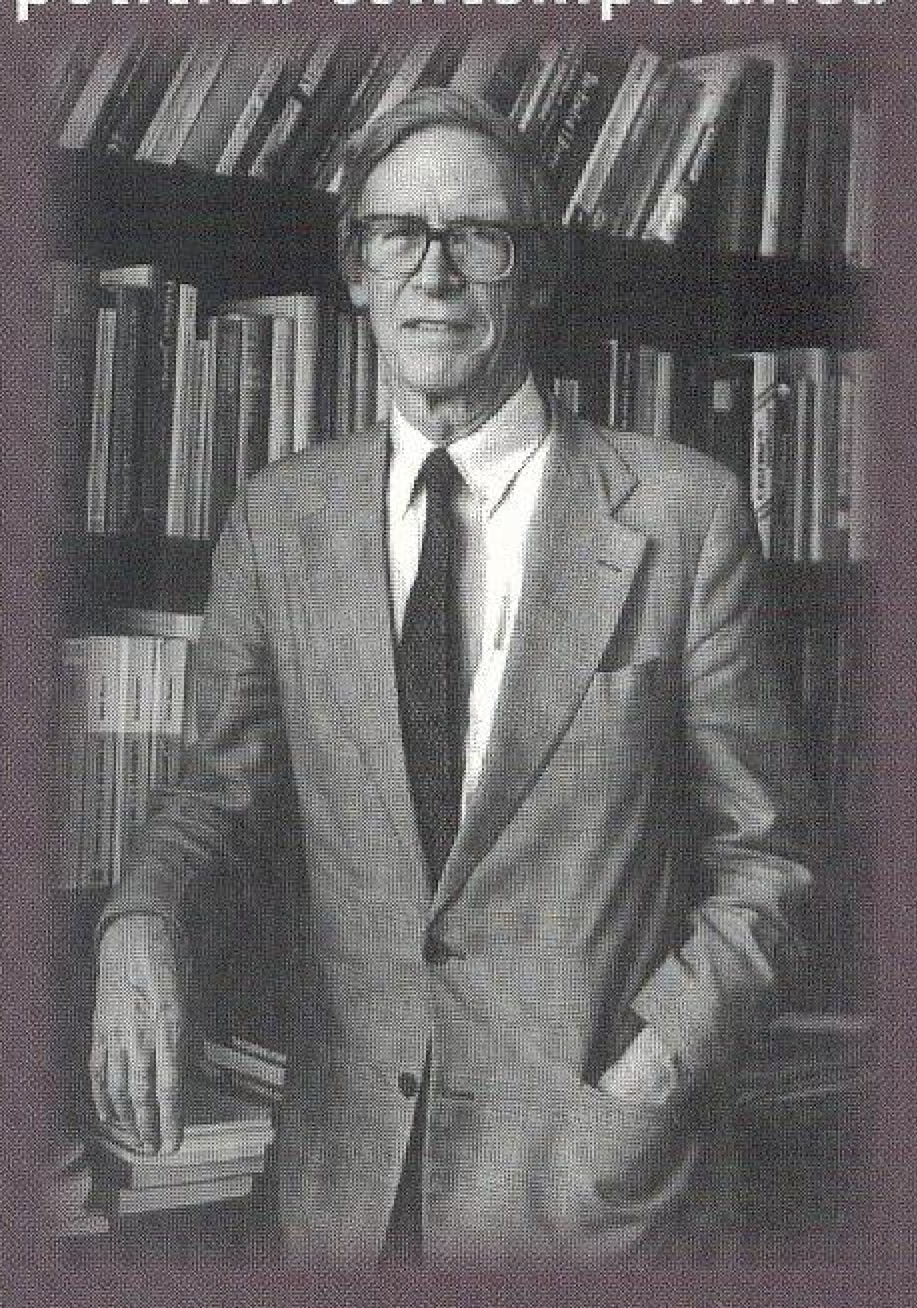
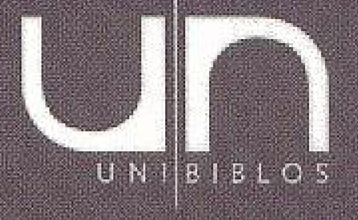
Con Rawls y contra Rawls

Una aproximación a la filosofía política contemporánea



Juán José Botero
editor



Con Rawls y contra Rawls
Una aproximación a la filosofía política contemporánea

Con Rawls y contra Rawls
Una aproximación a la filosofía política contemporánea

Juan José Botero
(editor)

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Catalogación en la publicación Universidad Nacional de Colombia

Con Rawls y contra Rawls : una aproximación a la filosofía política contemporánea / ed. Juan José Botero. -- Bogotá : Universidad Nacional de Colombia, 2005

230 p.

ISBN : 958-701-503-7

1. Rawls, John, 1921- - Crítica e interpretación 2. Filosofía política
I. Botero, Juan José, 1952- - ed. II. Universidad Nacional de Colombia (Bogotá). Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Filosofía

CDD-21 320.011 /2005

PRIMERA EDICIÓN, 2005

ISBN 958-701-503-7

FOTOGRAFÍA DE PORTADA
Jane Reed/Harvard News Office

DIAGRAMACIÓN ELECTRÓNICA
Olga Lucía Cardozo H.

DISEÑO
Camilo Umaña

PREPARACIÓN EDITORIAL E IMPRESIÓN
Universidad Nacional de Colombia
Unibiblos
dirunibiblo_bog@unal.edu.co
Bogotá, D.C., Colombia

Contenido

Presentación

Se publican en este libro los textos de diez lecciones sobre la filosofía política de John Rawls ofrecidas entre los meses de marzo y junio de 2002 por siete profesores de filosofía, estudiosos de la obra de este autor y que trabajan en diversas instituciones universitarias colombianas. Estas lecciones estuvieron destinadas a un público no especializado y en esa medida constituyen una introducción, no solamente al pensamiento de Rawls, sino a un segmento importante de las discusiones y debates en el ámbito de la filosofía política contemporánea.

Como tendrá ocasión de notarlo el lector, los contenidos de los ensayos reflejan perspectivas diversas sobre la obra de Rawls, tanto en lo que se refiere a su comprensión y a su interpretación propiamente dichas, como a la posición que los autores asumen frente a ella. La obra de este importante filósofo contemporáneo, en efecto, ha marcado de tal modo la escena de las discusiones y debates filosofico-políticos, que es prácticamente imposible abocar su estudio sin terminar tomando una posición frente a ella. De ahí el título que se le ha dado a este volumen: *Con Rawls y contra Rawls.*

Los textos que se presentan a continuación reflejan lo más fielmente posible los contenidos de las lecciones de 2002. Con excepción del ensayo de Andrés Hernández, todos los demás textos conservan sus redacciones originales, más con la intención de conservar la huella histórica de los planteamientos de sus autores, que como testimonio de que éstos no hayan sufrido ninguna modificación desde entonces.

Las referencias bibliográficas remiten a la Bibliografía general que aparece al final del volumen.

JUAN JOSÉ BOTERO

CIUDAD UNIVERSITARIA, BOGOTÁ, MAYO DE 2004

JUAN JOSÉ BOTERO

Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa[1]

Profesor asociado, Departamento de Filosofía,
Universidad Nacional de Colombia.
jjboteroc@unal.edu.co

¿DE QUÉ SE OCUPA LA FILOSOFÍA POLÍTICA?

Ante todo, aceptar que realmente hay lugar para una verdadera filosofía política implica que habría que deshacerse de un prejuicio común: que las discusiones políticas se reducen siempre a confrontaciones entre eslóganes y consignas condimentadas con buenas dosis de retórica más o menos ingeniosa o afortunada. La abundante literatura sobre el tema, y el lugar que éste ocupa en la actividad filosófica actual podrían constituir un desmentido empírico inmediato de tal prejuicio. Examinar el contenido de estas producciones y de esta actividad, a su vez, puede conducir a una respuesta a la pregunta: ¿de qué se ocupa la filosofía política?

De paso, la superación de este prejuicio nos permite también aclarar un poco el campo de la filosofía política. La creencia común parece suponer que las discusiones políticas se limitan a los debates ideológicos sobre diversos temas que se dan regularmente entre formaciones más o menos estables, por ejemplo, entre concepciones social-demócratas, neoliberales, feministas, ecologistas, etc., y que la filosofía política no hace cosa distinta a reflejar la superficie de estos debates. No obstante, en la mayoría de ellos aparecen a menudo posiciones conceptualmente confusas, argumentos que mezclan en sus premisas diversas fuentes teóricas, no siempre consistentes entre sí, e incluso propuestas de acción francamente contrarias a sus supuestos fundamentos doctrinales. El campo de

1. Apartes importantes de este texto, con algunas modificaciones, adiciones o supresiones, aparecen en la "Introducción" a la compilación que sobre la filosofía política realizó Luis Eduardo Hoyos y que publicó la Universidad Externado de Colombia con el título *Lecciones de filosofía política* (Bogotá, 2004).

la filosofía política, en consecuencia, tiene que penetrar la superficie de estos debates de tal modo que puedan aparecer las teorías filosóficas subyacentes a las posiciones debatidas y examinar su coherencia o incoherencia.

Al abordar este tema voy a tomar un sesgo que se justifica por una simple constatación: la filosofía política contemporánea ha estado dominada en su mayor parte durante los últimos 30 años por la discusión de la obra de John Rawls, filósofo perteneciente a la corriente post-positivista de la filosofía analítica anglosajona[2]. En esta medida, el campo y el objeto de un importante sector de la filosofía política –muy posiblemente el mayoritario, si se lo mide bibliográficamente– se determinan hoy con este referente metodológico y conceptual, aun cuando no todos quienes intervienen en él pertenecen a la misma tradición, o corriente filosófica, en la que se inscribe Rawls.

La manera particular de trabajar de esta corriente deberá aparecer con cierta claridad al exponer, de una parte, cómo se determina el objeto de la filosofía política, y, de otra, las líneas generales del pensamiento filosófico-político de John Rawls.

1. El campo de la filosofía política

Una primera respuesta a la pregunta ¿de qué se ocupa la filosofía política? sería decir que su objeto es la vida política en cuanto dimensión de la existencia humana (Ladrière, 1984:213). Ésta es una respuesta aceptable, pero demasiado general e imprecisa y por lo tanto de poca utilidad teórica. Se la podría precisar aludiendo a los "fenómenos" que aparecen como más característicos de la vida política, como serían el Estado, la Ley, las comunidades políticas (partidos), la Guerra... y quizás uno o dos más (Ladrière, 1984:213). Efectivamente, desglosado de este modo el tema parece más tratable. Pero el que lo sea supone que disponemos de unas herramientas conceptuales, es decir, de unas categorías que lo hacen inteligible. ¿Y cuáles serían estas categorías?

Al precisar de este modo el objeto de la filosofía política he evocado un conjunto de fenómenos y de este modo he dado por sentado que entre ellos hay unas relaciones y una lógica que hacen que constituyan un conjunto coherente. A partir de aquí aparecen dos opciones. La una consiste en preguntarse por aquella *esencia* común que los hace pertenecer al mismo conjunto sistemático, y por el fundamento ontológico de éste; tal sería la opción que yo llamaría "metafísica", y las categorías con las cuales se trabajaría serían categorías metafísicas. La

2. Más adelante trataré de precisar la relación de Rawls con la filosofía analítica y por qué hace parte de lo que llamo la corriente "post-positivista".

otra opción consiste en tomar los conceptos que hemos mencionado: Estado, Ley, comunidades políticas (partidos), Guerra, precisamente en tanto *conceptos*, y tratar de esclarecer su sentido y el de los enunciados en los que intervienen. Ésta es la opción analítica clásica, y es la que voy a explorar enseguida, pues es contra el trasfondo de esta corriente que aparece la teoría rawlsiana[3].

La vía analítica clásica se propone hacer patentes nuestras concepciones y aclarar el sentido de los conceptos que usamos, principalmente mediante el examen de las proposiciones que enunciamos. En nuestro caso, comencemos preguntándonos por la índole de los enunciados que intervienen de manera esencial en las teorías políticas. El objeto de esta interrogación es establecer la posibilidad y la forma que tendría una argumentación racional en ese campo.

Los enunciados que aparecen en la filosofía política –es decir: las ideas que expresamos en este ámbito– responden por lo general a preguntas como: ¿qué debemos hacer de nuestra sociedad? ¿Qué criterios deben guiar nuestras decisiones colectivas? ¿Qué es una sociedad justa? Es posible compararlas con esta otra serie de preguntas: ¿cuáles son las características de nuestra sociedad actual? ¿Cuáles fueron los criterios que llevaron a la población a votar masivamente por tal o cual candidato? ¿Cuántos colombianos viven hoy por debajo de la línea de pobreza? Las respuestas a esta segunda serie de preguntas se formulan en enunciados con contenido fáctico, pues se refieren a hechos, y para establecerlos se siguen procedimientos científicos o técnicos. En cambio, las respuestas a la primera serie de interrogantes no serán enunciados fácticos, es decir, de hechos, sino enunciados que llamamos, o bien normativos, o bien prescriptivos, o bien evaluativos, y pertenecen al dominio de lo que se conoce como *Ética*. La diferencia fundamental entre unos y otros es que los de la segunda serie pueden ser verdaderos o falsos; los de la primera, no.

La especificidad de los enunciados éticos se puede ver más claramente al examinar el contraste entre los enunciados siguientes:

1) El Estado *debe* reducir las injusticias sociales

2) [Para reducir el número de indigentes] el Estado *debe* otorgar un subsidio de desempleo

El enunciado 1 es un enunciado normativo, y por lo tanto pertenece a la ética. El enunciado 2 no lo es, y pertenece a otro campo, por ejemplo al de la

---

3. En efecto, en diversos apartes de su *Teoría de la justicia* Rawls insiste en su deseo de superar el ámbito extremadamente estrecho al que la tradición analítica positivista había confinado a la filosofía moral, al limitarla a la tarea de segundo orden de analizar los conceptos morales.

macroeconomía. Sin embargo, los dos tienen aparentemente la misma forma y utilizan el mismo verbo "*debe*". ¿Cuál es, entonces, la diferencia? Voy a hacer uso de una distinción que hace Kant, aunque advierto que en un sentido estricto ella no se aplicaría como lo voy a hacer en estos casos. Lo hago simplemente para aclarar la diferencia entre estos dos enunciados, y no para interpretar de determinada manera la filosofía de Kant.

La expresión "*debe*" les da a estos dos enunciados el carácter de *imperativos*. Kant, como se sabe, distinguió dos clases de imperativos. Los imperativos *hipotéticos*, en los cuales la palabra "*debe*" es una especie de condicional, y a los que pertenece el enunciado 2, establecen cuáles son los medios más apropiados para conseguir unos fines predeterminados con los cuales se está previamente de acuerdo. Los imperativos *categóricos*, por otra parte, a los que pertenecen enunciados como el 1, son "*debes*" incondicionados en el siguiente sentido: se afirman sin más, y no como requisitos para alcanzar determinados fines con los cuales, por lo demás, no se dice que se esté o no de acuerdo. Los imperativos *categóricos* son por excelencia enunciados normativos. Los *hipotéticos*, en cambio, sólo lo parecen (por el uso de "*debe*"), pero en realidad pertenecen al tipo de enunciados que son o verdaderos o falsos, es decir, enunciados descriptivos.

Nótese que también puede ocurrir lo contrario: que enunciados normativos parezcan enunciados descriptivos debido a su forma gramatical. Véanse, por ejemplo, 3 y 4:

3) El secuestro de personas es una práctica muy extendida en Colombia

4) El secuestro de personas es una práctica abominable

Que 3 sea un enunciado descriptivo parece obvio, pero aunque 4 tiene la misma forma gramatical, no es un enunciado descriptivo, sino normativo. A este grupo pertenecen también enunciados como "la sociedad colombiana es una sociedad injusta", o "la situación social en Colombia es injusta". Nótese que puede haber casos aún más difíciles de discernir si nos atenemos únicamente a la apariencia gramatical:

5) Todo colombiano tiene derecho a la expresión libre de sus ideas

6) Todo colombiano tiene derecho a 21 días de vacaciones pagadas (en virtud de la legislación vigente)

Ahora bien[4]: en el ámbito de los enunciados éticos hay unos que responden a preguntas como: ¿debo darle limosna a esa persona que se me presenta como

4. Estas cosas pueden parecer a primera vista triviales, pero no sería difícil encontrar en la práctica malentendidos con consecuencias graves que se generan a partir de amalgamas conceptuales entre estas dos categorías lógicas de enunciados. El tema

desplazada por la violencia? ¿Debo alojarla en mi casa? O: ¿qué debo hacer con esta cartera que me encontré, y que contiene dinero suficiente para comprarle a mi hijo esos zapatos deportivos nuevos que necesita para su clase de gimnasia? Estos enunciados pertenecen al campo de lo que se conoce como *ética individual*: plantean preguntas cuyas respuestas pretenden funcionar como normas de acción *individuales*. Otros enunciados, en cambio, serían respuestas a preguntas como: ¿qué tipo de instituciones sociales debemos adoptar? ¿Cómo debemos definir colectivamente las reglas que deben regir la actividad económica? Estos enunciados pertenecen a lo que se conoce como *ética social y económica*. Desde mi punto de vista (que adopto de Ansperger & Van Parijs, 2000), el campo de la ética social, así como el campo de la ética económica que se refiere a las instituciones que regulan directa o indirectamente la actividad económica (en contraste con los comportamientos de los individuos en el ámbito económico), constituyen conjuntamente el campo de la *filosofía política*.

A partir de Rawls, la filosofía política así entendida ha privilegiado una rama de la ética social y económica que se ha denominado *teoría de la justicia social*. Podemos adoptar la siguiente caracterización que dan de ella Ansperger y Van Parijs: la *teoría de la justicia social* es "El conjunto de principios que rigen la definición y la repartición equitativa de derechos y deberes entre los miembros de la sociedad" (Ansperger & Van Parijs, 2000).

Como una parte, o una rama, de la filosofía política, la Teoría de la justicia social tiene como objeto las instituciones sociales, y no los comportamientos de los individuos. Y de estas instituciones, la característica que le interesa es precisamente la de ser *justas*.

2. Dos enfoques de la filosofía política

Cabe preguntarse ahora: sí, el tema de la justicia es importante, pero... ¿acaso el concepto ético básico no es el concepto de Bien? Y, en ese caso, ¿por qué no preferir plantear la pregunta más general sobre qué es una sociedad *buena*?

De hecho, puede afirmarse, creo, que una teoría de filosofía política podría consistir en elaborar una argumentación racional sobre la naturaleza de la sociedad "buena". Sin embargo, aquí cabe hacer las siguientes preguntas: si disponemos de las herramientas conceptuales para hacerlo con rigor, y si realmente esa tarea es la más importante *para una filosofía política*.

de los Derechos llamados "de segunda generación", por ejemplo, puede ser un caso interesante de abordar a propósito de estas distinciones.

Trataré de responder a estas cuestiones mediante un rápido examen de dos enfoques globales que se han dado en el campo de la filosofía política: el uno, llamado "enfoque clásico", se ejemplifica con el caso de la filosofía política de Aristóteles; el otro, llamado genéricamente "liberalismo moderno", es el del propio Rawls[5].

A- El enfoque clásico en filosofía política

La filosofía política de Aristóteles se resume en la manera como entendamos la célebre fórmula de *Política*, 1253a3: "el hombre es por naturaleza un animal político" (Aristóteles, 1963). Vale la pena situar esta proposición en su contexto, pues es éste el que nos indica cómo interpretarla. La ciudad, es decir, la *Polis*, el *Estado*, es la comunidad que ha llegado, por decirlo así, al límite de su independencia económica, pues se basta a sí misma virtualmente en todo. Esto significa que, si bien el Estado (*Polis*) nace y se forma para satisfacer las necesidades vitales, en realidad existe naturalmente para permitir y lograr más que eso: el "buen vivir", o "la vida buena". Para Aristóteles esto explica por qué la *Polis* es un hecho *natural*: ella es el *fin*, la *finalidad* de las comunidades que la conforman; y la naturaleza de una cosa es su finalidad, puesto que lo que una cosa es cuando ha alcanzado su completo desarrollo es lo que llamamos la *naturaleza* de la cosa. La naturaleza de las comunidades, entonces, es su asociación en un Estado político. Ahora bien, por otra parte, aquello por lo que una cosa existe, su finalidad en cuanto causa, o "causa final", es "su bien supremo". De aquí resulta que el hombre es, por naturaleza también, una entidad política, es decir, que por naturaleza pertenece a un Estado, o *Polis*.

El razonamiento de Aristóteles se puede resumir del siguiente modo: el bien supremo de una cosa es su *fin* (su finalidad); ahora bien, la plena auto-subsistencia (independencia económica) es, para una comunidad, el bien por excelencia; y como el Estado (*Polis*) hace real esta auto-subsistencia, entonces las otras formas de organización social –familia, comunidad– tienen en él su finalidad y, por consiguiente, existen sólo para él. El hombre, pues, quien ha recurrido a esas formas de vida asociativa con miras a realizar su finalidad, es también por naturaleza político, es decir, que su naturaleza consiste en ser ciudadano de un Estado, o *Polis*.

Esta argumentación debe ser completada con otra, proveniente esta vez de la *Ética a Nicómaco* (EN). Allí Aristóteles afirma que el fin que asignamos a la política y el soberano bien de toda nuestra actividad es (algo que se traduce como) "la

---

5. Sigo aquí, en gran parte, la exposición que hace Robert Talisse.

felicidad" (*eudaimonia*) (1095a). Ahora, aunque por naturaleza todos los humanos buscamos vivir una vida buena, no todos tenemos las mismas concepciones acerca de lo que sea una vida buena. Por consiguiente, necesitamos adquirir la concepción correcta. Y ésta, según Aristóteles, la adquirimos mediante la crianza, la educación y la cultura. Las tareas de crianza y educación, por su parte, corresponde realizarlas a instituciones sociales como la familia, la aldea, o comunidad, y el Estado (*Polis*). Por consiguiente, el hombre solamente podrá realizar su bien supremo, su *eudaimonia*, como integrante de un "Estado bueno". Y la naturaleza del Estado, su finalidad, será la perfección moral de sus ciudadanos. Como dice Aristóteles en *Política*, el Estado "existe para permitir el bien vivir" (1252b).

En resumen: dado que la finalidad del hombre es su "felicidad" (*eudaimonia*); y dado que ésta sólo la puede lograr en cuanto pertenece a un Estado, entonces el hombre es *por naturaleza* político en tanto *por naturaleza* pertenece a un Estado.

Estas concepciones aristotélicas tienen consecuencias que son importantes para nuestro propósito. La primera es que si ser humano consiste en ser miembro de un Estado, entonces el Estado es, en un sentido no temporal, sino moral, *previo* al individuo. En otras palabras, Aristóteles sostiene la *prioridad* del Estado sobre el individuo. Esto quiere decir que el bien del Estado tiene prioridad sobre el bien del individuo (EN, 1094b).

Otra consecuencia importante es que, si el fin del Estado es el perfeccionamiento moral de sus ciudadanos, y si la concepción correcta de la vida buena sólo se adquiere "por la vida que se lleve" (EN, 1095b), es decir, por la crianza, la educación y la cultura, entonces un buen Estado será uno cuyas leyes e instituciones conduzcan a las personas a actuar correctamente desde su más temprana edad. La tarea principal del Estado, podría decirse, es la de establecer y aplicar leyes que reflejen la concepción correcta de la "vida buena". El Estado, por consiguiente, debe hacer a las personas moralmente buenas.

Para el propósito de este ensayo no es importante destacar las sugerencias que pueda hacer Aristóteles en materia política. Tampoco es importante en sí misma su concepción del Estado y de la relación del individuo con éste. Lo que interesa destacar ahora es el enfoque de la filosofía política que lo caracteriza: toda la argumentación de Aristóteles está encaminada a configurar un ideal de vida buena (un "supremo bien"), en primer lugar, y luego a identificar las formas de organización política que resulten más conducentes a la realización de ese ideal de vida buena.

Esto es lo característico del "enfoque clásico", defendido hoy en día por algunos comunitaristas. El enfoque de John Rawls, llamado "liberalismo político", se opone al clásico en numerosos aspectos.

B- El enfoque liberal

Para apreciar el contraste con el enfoque clásico, miremos la siguiente declaración de Martha Nussbaum:

> El liberalismo sostiene la prioridad, tanto analítica como normativa, del desarrollo del ser humano tomado individualmente sobre el desarrollo del Estado, la nación o el grupo religioso. Prioridad analítica, porque tales unidades en realidad no borran la realidad separada de las vidas individuales; y prioridad normativa, porque el reconocimiento de esta separación se sostiene como un hecho fundamental de la ética, la cual reconoce a cada entidad separada como un fin y no como un medio para los fines de otros (Nussbaum, 1997:62, citado por Talisse, 2001).

Esta breve cita debería bastar para apreciar el contraste. El enfoque liberal, ciertamente, puede estar basado también en su propia idea acerca de la "naturaleza humana". Tal idea se podría esquematizar del siguiente modo: los seres humanos son por naturaleza apolíticos, es decir, no son esencialmente ciudadanos, sino agentes libres, iguales e independientes que persiguen la satisfacción de sus propios intereses.

De aquí se siguen algunas consecuencias que contrastan con la visión aristotélica.

- El Estado es una creación humana, y no un *hecho natural*, y, por consiguiente, sus actuaciones sobre los individuos están sujetas a fuertes y severas restricciones. Su función primordial es la protección de los individuos y de sus derechos naturales, y no la de ejercer ninguna especie de tutoría moral sobre ellos.
- El Estado liberal, en consecuencia, no tiene nada que ver con la perfección moral de sus ciudadanos. Esta consecuencia tiene una explicación adicional que es importante destacar para el propósito de este ensayo. Contrariamente a Aristóteles, los pensadores liberales sostienen que no hay una sino muchas maneras de vivir una vida buena. Por consiguiente, hay que dejar que los ciudadanos elijan libremente lo que para ellos es valioso y vale la pena perseguir en sus vidas, es decir, determinar lo que para cada quien es su propio bien. Esta libertad de perseguir su propio ideal de vida buena es incluso para algunos la libertad básica, "la única libertad que merece ese nombre", como afirma J. S. Mill (1991:17). La única restricción admisible de ella es la obvia: que su ejercicio no le impida a otros perseguir sus propios bienes.
- De aquí se sigue que el Estado no debe imponer ninguna concepción moral ni ninguna visión particular de vida buena entre sus ciudadanos, y que si lo

hace, entonces es un Estado opresor y por consiguiente injusto. Esto implica, claro, dos cosas: por una parte, la libertad de los ciudadanos de elegir diversos modos de vida, y la consiguiente obligación del Estado de protegerla; y, por otra, la tolerancia, tanto del Estado como de los ciudadanos, frente a esos diversos modos de vida.

- Otra consecuencia de la visión liberal moderna que contrasta con el enfoque clásico es la prioridad del individuo y su bien sobre el bien del Estado o de cualquier otro grupo social, como aparece claramente expresado en la cita de Martha Nussbaum. El bien del individuo nunca debe sacrificarse por el bien del Estado. Este sólo existe con el propósito de servir a los fines de los ciudadanos, contrariamente a la visión aristotélica. También pueden derivarse de aquí dos ideas: que el Estado responde a los ciudadanos, y, sobre todo, que él debe obtener *su consentimiento*. De lo contrario, como observaba Thomas Jefferson, debe ser abolido (*Declaration of Independence*, 1776).

Todas estas características (y otras que paso por alto) de la concepción liberal definen para la filosofía política unas tareas y unos parámetros que se oponen a los de una filosofía política de corte clásico. El contraste se puede establecer del siguiente modo: mientras la filosofía política clásica se centra primordialmente en el Estado y en su función de tutoría moral, el enfoque liberal en filosofía política centra la tarea de ésta en el individuo y sus libertades. Otra manera, acaso más dramática, de presentar el contraste, sería la siguiente: Aristóteles, y muchos otros filósofos clásicos, parten de que el Estado es una entidad *necesaria*, y se plantean la pregunta: ¿en qué tipo de Estado se realiza la vida buena? Los liberales, en cambio, no parten del Estado como de una entidad necesaria. Robert Nozick, quien representa una visión ciertamente extrema –aunque no la más extrema– del pensamiento liberal, anota, en cambio, que "la cuestión fundamental de la filosofía política [...] es ante todo si debe haber Estado" (Nozick, 1974:4).

La teoría política de John Rawls no va tan lejos. Pero sí se inscribe en la tradición de la filosofía política liberal, en cuanto opuesta a la visión clásica.

Vuelvo ahora a la pregunta que planteé al comenzar esta sección: ¿cuál de los dos enfoques es preferible? ¿Por qué centrar el tema de la filosofía política en qué es una sociedad justa, y no en qué es una sociedad buena?

De la breve caracterización de los dos enfoques podemos sacar la siguiente conclusión como respuesta a esas preguntas: en las sociedades contemporáneas, es un hecho que a cada persona y a cada organización social se le reconoce (aunque en muchos casos sólo formalmente) la posibilidad de determinar lo que es valioso e importante para su propia existencia. Ahora bien, esto no podría suceder sino en el marco de unas condiciones institucionales que hagan compatibles

estas opciones individuales, condiciones que, sin embargo, debemos determinar de manera colectiva y que, para que sean aceptadas por todos, tienen que ser condiciones *justas*. De ahí que hoy en día la tarea de caracterizar lo que es una sociedad *justa* aparezca como la tarea más importante para una filosofía política.

Por otro lado, si esas instituciones determinadas colectivamente deben ser percibidas como equitativas por personas que tienen concepciones de la vida buena muy diferentes entre sí (a menudo radicalmente diferentes), entonces tiene que ser posible justificarlas frente a cada una de estas concepciones. Puesto que la argumentación referente al contenido de la justicia social debe apoyarse en una conceptualización y unas ideas sometidas a condiciones muy fuertes y precisas para hacerla aceptable por todos, esto la convierte en una empresa mucho más viable como contenido para la filosofía política que la tarea que consistiría en tener que elaborar una argumentación, aceptada por todos, a favor de una determinada caracterización de la "sociedad buena".

Es en gran parte por razones como las anteriores, me parece, que el énfasis en la filosofía política contemporánea, empezando por la de Rawls, se pone en la idea de justicia, y que, en consecuencia, en ella ocupa un lugar central la teoría de la justicia.

3. La sociedad justa como tema de la filosofía política contemporánea: la Teoría de la justicia de Rawls

En el centro de la concepción rawlsiana de la justicia se encuentra el interés por articular de manera consistente los ideales modernos de libertad y de igualdad. En tanto heredera de la tradición liberal, la teoría tiene como supuesto básico el respeto por todas las concepciones razonables de vida buena que conviven en las sociedades pluralistas contemporáneas. Pero, adicionalmente, involucra el ideal igualitarista de asegurar a cada ciudadano lo que éste requiere para poder perseguir la realización de su propia concepción de vida buena.

Rawls da el nombre de *bienes primarios* a los medios generales que se requieren para forjar una concepción de la vida buena y perseguir su realización, cualquiera que sea su contenido preciso. Estos pueden ser *bienes primarios naturales*, como la salud y los talentos innatos, en el sentido de que no están controlados directamente por instituciones sociales, o *bienes primarios sociales*, los cuales se agrupan en tres categorías: a) libertades fundamentales; b) acceso a los diversos puestos y posiciones sociales; c) beneficios socioeconómicos ligados a esos puestos y posiciones, en particular el ingreso y la riqueza, los poderes y prerrogativas, y lo que Rawls llama "las bases sociales del respeto de sí mismo".

Si se dan por sentados los dos ideales de libertad e igualdad mencionados, se dirá que una sociedad justa es una sociedad cuyas instituciones reparten los bienes primarios *sociales* de una manera equitativa entre sus miembros, teniendo especialmente en cuenta que éstos difieren entre sí en cuanto a sus dotaciones iniciales de bienes primarios *naturales*.

Ahora bien, ¿qué significa "distribución equitativa" de los bienes primarios sociales? Aquí se requieren criterios de definición, y Rawls los formula en términos de tres principios. Son los célebres *dos principios* de *Teoría de la justicia* (que son en realidad tres, así como los tres mosqueteros eran en realidad cuatro). Estos son: *principio de igual libertad, principio de igualdad equitativa de oportunidades*, y *principio de diferencia*. Rawls los formula en TJ de la siguiente manera:

1. *Principio de igual libertad*: el funcionamiento de las instituciones debe ser tal que toda persona tenga un derecho igual al conjunto más amplio de libertades fundamentales iguales que sea compatible con un conjunto semejante de libertades para todos.
2. Las eventuales desigualdades sociales y económicas generadas en el marco de estas instituciones deben satisfacer dos condiciones:
   a. *Principio de diferencia*: deben ser para el mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad.
   b. *Principio de igualdad equitativa de oportunidades*: deben estar vinculadas a funciones y posiciones a las cuales todos tengan igual acceso, dados los talentos requeridos.

Cláusula de prioridad lexicográfica: el principio de igual libertad es estrictamente prioritario respecto al principio de igualdad equitativa de oportunidades, y éste es estrictamente prioritario con respecto al principio de diferencia. Expresado esquemáticamente: *1* > *2b* > *2a* (Rawls, 1971:266).

Algunos breves comentarios:

- El principio que impone garantizar igualdad de libertades fundamentales no implica que éstas sean derechos *absolutos*. Se deben garantizar las libertades fundamentales, dice el principio, al nivel más elevado que permita que se le dé a todos iguales garantías. Si, digamos, la libertad de expresión conduce a que los ciudadanos no puedan ejercer plenamente su derecho a votar en conciencia, por ejemplo debido a una intensa manipulación de las informaciones, entonces hay que someterla a regulación, en defensa de esta otra libertad fundamental.
- El principio de igualdad equitativa de oportunidades sólo exige que se le garantice a todos la misma *posibilidad* de acceder a las posiciones sociales, y no la

misma *probabilidad* de hacerlo. Este es un reconocimiento de que las personas y grupos sociales no comparten los mismos anhelos y los mismos talentos. Por una parte, no todos tienen el mismo ideal de vida buena, y, por otra parte, no todos tienen los talentos y dotaciones naturales adecuados para cada posición. Por ejemplo: el principio exige que el sistema educativo excluya toda discriminación sobre bases raciales, sexuales, religiosas, o de riqueza, en la medida en que esta ausencia de discriminación no va a afectar seriamente la eficacia de la educación; frente a talentos similares o iguales, las instituciones tienen que hacer lo que sea necesario para que todos tengan las mismas *posibilidades* de acceder a las posiciones de su elección. Lo que no exige, en cambio, es que asegure a todos que van a obtener los mismos resultados, es decir, las mismas *probabilidades* de acceso a las diversas posiciones a las que aspiran, independientemente de si sus talentos y dotación natural son adecuados o no para esas funciones.

- El principio de diferencia se ha interpretado a veces como un principio igualitarista. Sin embargo, su formulación no menciona, ni implica, igualdad de ingresos o igualdad de riquezas. Estos están ligados a las posiciones, y el que se garantice igualdad de posibilidades de acceso a ellas es suficiente para respetar el ideal de igualdad. Así, el principio puede implicar que, por ejemplo, se tome una posición que sea verdaderamente accesible a todos (por no requerir de talentos especiales), y maximizar los beneficios ligados a ella. Por otra parte, el principio tampoco implica la supresión de desigualdades derivadas del otorgamiento de incentivos al desempeño superior en una posición dada, o destinados a la promoción de determinadas posiciones. Por el contrario, su cuidadosa formulación tiene muy en cuenta la posibilidad de que se den desigualdades entre los niveles de poder, o de beneficios económicos asociados a diferentes posiciones sociales, que tengan un efecto positivo sobre el mejoramiento de la situación de quienes se encuentran en el nivel más bajo de la escala social. Por ejemplo, desigualdades de ingresos y riqueza pueden conducir a mejoramientos de la productividad y de los niveles de ahorro, y redundar positivamente en un aumento considerable de la suma de beneficios económicos que habría para distribuir.

El principio de diferencia, entonces, no es un principio igualitarista, en la medida en que considera que determinadas desigualdades son justas: aquellas que, respetando los dos primeros principios, conducen a maximizar los beneficios de los menos aventajados. El principio impone lo que Rawls llama "seleccionar el maximin", lo cual se puede formular del siguiente modo: entre todos los manejos y opciones institucionales realizables, elegir el que eleve tanto como sea posible los beneficios socioeconómicos que pueden esperar las personas o grupos cuyo índice de bienes primarios sociales sea el más débil.

De las numerosas inquietudes que suscita este principio, sólo quiero mencionar una: la aplicación del principio de diferencia requiere que se construya un índice de beneficios socioeconómicos. ¿Cómo construir ese índice de manera que no se caiga ni en la ilusión de las funciones de utilidad individuales, ni en la imposición de una canasta de beneficios que refleje una concepción particular de la vida buena?

La justificación que ofrece Rawls de sus tres principios de justicia tiene dos caras: la primera es la llamada *posición original,* una situación hipotética que Rawls utiliza como recurso para expresar el ideal de una ciudadanía libre e igual que aceptaría colocarse tras un *velo de ignorancia* para formular racionalmente las exigencias de la *equidad.* Colocarse tras el *velo de ignorancia* significa no tener en cuenta ni su posición social real, ni sus talentos o su salud, ni su concepción particular de vida buena. Para formular los requisitos de *equidad* (*fairness*) sólo se debe tener en cuenta el saber general que se tiene acerca de la naturaleza humana y el funcionamiento de la sociedad. En otras palabras, se busca que voluntariamente las personas hagan un esfuerzo máximo de imparcialidad, de donde resulta el nombre que le ha dado Rawls a su enfoque: *justice as fairness.* El *sentido de la justicia* que se supone hace parte de la cultura normal de ciudadanos libres, iguales y racionales, implica que ellos tienen la capacidad de formular principios imparciales y de aceptar sus consecuencias. Como, además, no son apostadores y tienen una extrema aversión al riesgo, parece lógico que terminarán formulando los principios de justicia de Rawls.

La segunda cara de la justificación de los principios de justicia es lo que Rawls llama "la búsqueda de un *equilibrio reflexivo*". El razonamiento tras el "velo de ignorancia" nos lleva a confrontar las implicaciones prácticas de los principios generales que se proponen con nuestros juicios morales "ponderados" (*considered judgments*). Si en el curso de estas confrontaciones se da un conflicto entre alguna implicación, en alguna circunstancia, real o hipotética, de alguno de esos principios generales, y uno de aquellos juicios morales firmes a los cuales uno no estaría dispuesto a renunciar (dando lugar a una situación "inaceptable"), lo que se impone es revisar a fondo o rechazar el principio. Los razonamientos que se realizan en la *posición original,* pues, no pretenden conducir a encontrar un fundamento ético absoluto, cualquier cosa que esto quiera decir. Más bien, nos sirven de guía para elegir unos principios que, sometidos a la confrontación mencionada, nos lleven a una situación de *equilibrio reflexivo,* situación en la cual se da la máxima coherencia entre todos nuestros juicios morales, en las circunstancias más diversas.

4. El "talante filosófico" de Rawls

La búsqueda del *equilibrio reflexivo* define muy bien el talante filosófico analítico que caracteriza no sólo al pensamiento de Rawls, sino a una buena parte de la producción contemporánea en filosofía política.

Durante las fases positivista y post-positivista de la tradición analítica anglosajona, hasta la aparición de *A Theory of Justice* en 1971, la filosofía moral y política era considerada como el pariente pobre de la filosofía. Y esto es perfectamente explicable. Los enunciados normativos de la ética, como se vio más atrás, se consideraban como opuestos a los enunciados fácticos principalmente por no ser evaluables en términos de verdad o falsedad. ¿Y qué puede decirnos un enunciado que no puede ser ni verdadero ni falso? ¿Qué puede aportar a nuestro conocimiento de la realidad un enunciado que, por definición, no representa ningún *hecho* de la realidad? Rudolf Carnap (1974:194 ss.) había explicado desde los años treinta que si la ética es una determinada investigación empírica, entonces se disuelve en otras disciplinas que pretenden estudiar científicamente las acciones humanas, como la psicología o la sociología. Y si no lo es, si es una disciplina *normativa*, entonces no contiene ningún enunciado con contenido teórico cognoscitivo; los enunciados normativos que tienen apariencia descriptiva, como algunos de los que examinamos al comienzo de esta exposición, por ejemplo "el secuestro de personas es una práctica abominable", son en realidad enunciados imperativos, y como tales expresan órdenes, o deseos, y deberían formularse en forma de reglas, como en los códigos legales. ¿En qué queda, entonces, una disciplina como la filosofía política?

La mayor parte de los filósofos analíticos de la primera mitad del siglo XX adoptaron para la filosofía política un bajo perfil: dado que no había manera de otorgarles un sentido teórico cognoscitivo a enunciados con algún contenido sustantivo relativo a cuestiones sobre la política y la sociedad, su actividad se limitó a la estrecha tarea de realizar análisis conceptuales sobre el significado de términos y proposiciones acerca del poder, la soberanía, la naturaleza de la ley, etc. Durante muchos años sus resultados fueron tan pobres en contenido teórico que su marginamiento podría considerarse plenamente justificado.

Una alternativa a este empobrecimiento podría haber consistido en buscar algún fundamento fáctico que justificase, por derivación lógica, los enunciados ético-políticos. Pero esta opción tiene sus problemas. En efecto, piénsese: ¿cuál puede ser ese fundamento fáctico? Una posibilidad sería invocar un mandato divino en tanto hecho sobrenatural que se establece como fundamento para derivar de allí, mediante interpretaciones de las autoridades religiosas instituidas para ello, una serie de conclusiones normativas. Considerar al mandato divino (un imperativo)

como un "hecho", sin embargo, es sólo apelar a un uso figurado de la palabra "hecho" que no corresponde al uso en términos del cual se establecería un fundamento fáctico de las normas éticas. El mandato divino sólo es un "hecho" en la medida en que se crea que lo es; un hecho empírico, por el contrario, lo es independientemente de las creencias que se tengan a propósito de él, o de que haya siquiera creencias, y es en esa medida que se lo invoca como fundamento fáctico de un juicio. Otra posibilidad consistiría en apoyarse, ya no en una creencia, sino en algo que se pueda considerar como una *teoría* propiamente dicha de la naturaleza humana que, a partir de unos enunciados establecidos acerca de lo que *es* el hombre, permita hacer inferencias rigurosas acerca de lo que éste *debe ser*. Esta opción tendría abiertas ante sí dos vías: o bien se trata de una teoría especulativa, en cuyo caso no estaría proporcionando realmente los *hechos* que se buscan como fundamento fáctico, por más rigurosa y autocontenida que ella sea (la teoría hegeliana, por ejemplo); o bien se trata de una teoría efectivamente científica, empírica, en cuyo caso las inferencias que se pudieran derivar de *allí* serían predicciones e hipótesis empíricas y en ningún caso enunciados normativos. Para la corriente empirista positivista, ya Hume había demostrado convincentemente desde mediados del siglo XVIII la imposibilidad lógica de inferir una conclusión normativa a partir de premisas exclusivamente descriptivas de hechos.

De ahí la tremenda importancia que tiene el enfoque metodológico de Rawls y de otros pensadores de la filosofía política contemporánea. A pesar de que el tratamiento analítico de los temas de filosofía moral y política en su época conducía sin remedio a la indigencia teórica, dicho tratamiento estaba fundado sólidamente en una perspectiva lógica que imponía un rigor a la conceptualización, al cual no era viable renunciar sin correr el riesgo de caer en los galimatías de la metafísica. Pero, por otra parte, parecía indispensable salir del estrecho marco de los interminables análisis conceptuales e intentar una argumentación racional relativa a las cuestiones filosóficas más candentes, que son precisamente aquellas que se refieren a la política y a la sociedad. El camino que Rawls exploró, en un largo período de gestación de sus ideas durante el cual las sometió a la crítica severa de sus colegas (principalmente filósofos y economistas), consistió en ignorar la dicotomía positivista de enunciados descriptivos *versus* enunciados normativos, la cual representaba un escollo para la pretensión de verdad que debe animar a toda teoría, y en proponer una teoría que fuera efectivamente sustantiva, pero cuya pretensión de verdad se inscribiera en un enfoque *coherentista* de ésta: en lugar de fabricar una teoría que tuviera que ser evaluada en función de su *correspondencia* con determinados "hechos" acerca de la naturaleza humana, como las que se habían elaborado en la tradición liberal, ofreció una visión *coherentista* de la justificación de su

propuesta. Esta visión aparece desde su primer ensayo, en 1951, y se encuentra formulada en la *Teoría de la justicia* del siguiente modo:

> Una concepción de la justicia no se puede deducir de premisas evidentes o de condiciones sobre principios; por el contrario, su justificación es una cuestión de mutuo apoyo entre múltiples consideraciones, de que todo se ajuste mutuamente en una visión coherente (1971, ed. revis. 1999:19).

La búsqueda de esta visión coherente, que reemplaza a la búsqueda de un fundamento absoluto, es la búsqueda de un *equilibrio reflexivo*. Se puede caracterizar al equilibrio reflexivo como la coherencia máxima entre los principios enunciados como normas y nuestros juicios morales "ponderados" (*considered judgments*). Estos juicios morales "ponderados" son para Rawls los juicios morales particulares a los cuales adherimos de manera espontánea cuando nos vemos confrontados a situaciones concretas, reales o imaginarias. Son, pues, juicios morales que consideramos intuitivamente como "puntos fijos provisionales", y en esa medida los podemos ver como una especie de referentes que nos sirven para evaluar las aplicaciones a situaciones concretas de los principios generales propuestos como fundamento de nuestros juicios.

Cuando, ante una situación concreta, digamos la aplicación de la pena de muerte, nos vemos llamados a pronunciarnos mediante un juicio, estamos dispuestos a enunciar un principio general que le sirva a éste de soporte y fundamento, o, como también se dice, a dar una *razón* que lo justifique. Estas *razones* apelan siempre a principios éticos, explícitos o implícitos, que para nosotros fundan nuestras intuiciones morales. Pero este "fundamento", a su vez, se reduce a esas mismas intuiciones, al hecho patente de que ciertas situaciones o circunstancias son para nosotros "encomiables", o "indignantes", etc. Lo que nos importa, entonces, a la hora de enunciar juicios éticos, no es el que podamos establecer su pretendida validez por su correspondencia con principios o parámetros que funcionen como fundamento absoluto, sino el que los principios que los soporten les confieran unidad y *coherencia* frente a las más diversas circunstancias.

El que determinada situación sea considerada intuitivamente por nosotros como "inaceptable", por ejemplo, debe llevarnos a formular explícitamente la razón para ello; esta formulación tendrá la forma de un principio, el cual trataremos de enunciar de la manera más simple posible; y este principio deberá ser lo suficientemente fuerte y claro para justificar otros posibles pronunciamientos ante otras situaciones sin dar lugar a ninguna incoherencia ni a ninguna vacilación.

Miremos, por ejemplo, nuestra posición frente a la pena de muerte. Si uno quiere oponerse a ella, apelará a una razón que enunciará en forma de algún principio, por ejemplo el respeto *absoluto* de la vida humana. Lo que corresponde a la búsqueda del *equilibrio reflexivo* será entonces confrontar ese principio con nuestros juicios "ponderados" relativos a otras situaciones, como el suicidio, la eutanasia, el aborto, o incluso situaciones complejas como las respuestas militares ante provocaciones terroristas, etc. El principio invocado debe ser tal que nuestros pronunciamientos ante todas esas circunstancias, y otras que podamos imaginar, sean *coherentes*. En caso de encontrar algún conflicto, el principio deberá ser, o corregido, o precisado, o abandonado, hasta que sea posible alcanzar la *coherencia*.

La búsqueda del *equilibrio reflexivo* entendido de esta forma es lo que caracteriza a la manera particular de hacer filosofía política con talante analítico que encontramos en Rawls y en otros autores contemporáneos, como por ejemplo Robert Nozick. ¿Cómo opera, finalmente, este método, aplicado a la filosofía política propiamente dicha? Refiriéndose al método empleado por Nozick, Van Parijs lo resume de una manera que voy a citar del siguiente modo (1991:23):

- El filósofo parte de principios tomados de una tradición filosófica, que puede ser antigua o no.
- Hace explícitas las implicaciones de la aplicación de ese principio en tal o cual situación particular más o menos ficticia.
- Confronta estas implicaciones con su intuición moral (en cuanto a lo que es justo, exaltante, indignante, inaceptable).
- Si aparece una contradicción, modifica sus principios.
- Luego comienza de nuevo con nuevos casos, o ejemplos.
- El punto de llegada es el logro de una coherencia suficiente entre principios seleccionados e intuiciones particulares, debidamente aclaradas.
- Esta coherencia es sólo provisional. Siempre es posible que un nuevo contradictor presente un nuevo ejemplo, más o menos artificial e ingenioso, que le haga ver que los principios que había seleccionado no son, después de todo, los principios realmente subyacentes a su intuición moral.

¿De qué se ocupa, entonces, la filosofía política?

La filosofía política contemporánea que recurre a este método analítico, es decir, en primer lugar la de Rawls, pero también la de muchos de sus interlocutores, se ocupa de ejercer un escrutinio minucioso sobre las intuiciones morales espontáneas más expandidas relativas a lo que para nosotros es justo o injusto, admirable o inaceptable, indignante o exaltante, en nuestra sociedad, con el fin de tratar de

darles una formulación en forma de principios *claros, sistemáticos y coherentes*, que permita alcanzar una situación de *equilibrio reflexivo* en el sentido mencionado (Van Parijs, 1991:27).

Este enfoque trae consigo varias consecuencias, algunas de las cuales voy a formular para terminar esta introducción.

Concebida del modo que se ha descrito, la filosofía política es ante todo una empresa de aclaración y de sistematización, y no de prescripción normativa. No le indica ni a los legisladores ni a los Estados lo que es bueno o malo, o lo que deberían o no deberían hacer. Es, hablando figuradamente, más una herramienta para examinar y evaluar opciones, que una fuente generadora de propuestas políticas. Esta tarea puede parecer excesivamente modesta, pero dadas la naturaleza pluralista de nuestras sociedades contemporáneas, el aparato crítico que hemos heredado de siglos de reflexión teórica y el aprendizaje práctico proporcionado por las experiencias históricas recientes, ella parece ser la más viable y la más útil para nuestra época.

No obstante lo anterior, el trabajo que se haga en el campo de la filosofía política, en particular en la teoría de la justicia, entendida de la forma que se ha expuesto en estas páginas, está llamado a generar consecuencias prácticas que pueden llegar a ser importantes, especialmente en relación con su método. Este puede, de un lado, dar lugar al establecimiento de dispositivos rigurosos de discusión y argumentación (conducentes a un equilibrio reflexivo) para evaluar propuestas de políticas económicas y sociales que se formulen con objetivos explícitos de justicia social. Y, de otro lado, inspirar actitudes y procedimientos que involucren un cierto sentido ético en la práctica corriente de la actividad política. Esto último no es nada despreciable, dada como está una realidad en la cual la vida de la sociedad parace regirse siempre y exclusivamente por relaciones de fuerza, por negociaciones tácticas entre intereses muchas veces inconfesables, o por el poder exagerado de una elite tecnocrática que se beneficia y se nutre de las dudas que ella misma siembra sobre conceptos éticos como el de la justicia social.

Bibliografía

Ackerman, B. (1980), *Social Justice in a Liberal State*, New Haven/London: Yale University Press.

________ (1994), "Political Liberalisms", en *The Journal of Philosophy*, vol. XLI, Nº 7.

Agra, M. (1992), "Ética neo-contractualista", en *Concepciones de la Ética* (varios), Madrid: Trotta.

________ (1996), "Justicia, conflicto doctrinal y estabilidad social en el liberalismo político de J. Rawls", en *Revista Agustiniana* Nº 114, Madrid.

Alexy, R. (1986), *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt: Suhrkamp.

________ (1997), "John Rawls' Theorie der Grundfreiheiten", en B. Homburg y W. Hinsch (eds.), *Zur Idee des politischen Liberalismus J. Rawls in der Diskussion*, Philosophische Gesellschaft, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Ansperger, Christian & Philippe Van Parijs, (2000), *Etique économique et sociale*, Paris: Editions La Découverte & Syros.

Arango, R. (2001a), "On Constitutional Social Rights", en B. Leiser y T. Campbell (eds.), *Human Rights in Philosophy and Practice (Applied Legal Philosophy)*, Burlington, VT: Ashgate Publishing Company.

________ (2001b), "Der Begriff der sozialen Grundrechte", en *Nomos*, Baden-Baden.

Arenas, L. (2001), "Poscriptum: sobre el caso U'wa", en Boaventura De Sousa y M. García (eds.) *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*, Bogotá: Colciencias, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad de Coimbra, Universidad de los Andes, Universidad Nacional y Siglo del Hombre Editores.

Arendt, H. (1998), *La condición humana*, Barcelona: Piados.

Aristóteles (1963), *Política*, edición bilingüe. Versión española de Antonio Gómez Robledo, México: Unam.

Arrow, K. (1963), *Social Choice and Individual Values*, New York: Wiley (2nd edition).

Avineri, S. & A. De-Shalit (eds.) (1992), *Communitarianism and Individualism*, New York: Oxford University Press.

Baumann, Z. (1996), "Gewalt – modern und postmodern", en M. Miller y H. Soefnner (eds.), *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am ende des 20 Jahrhunderts*, Frankfurt: Suhrkamp.

Benn, S. (1967), "Rights", en P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York/London.

Berlin, I. (1993), *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial.

Böckenförde, E. (1992), "Die sozialen Grundrechte im Verfassungsgefüge", en *Staat, Verfassung, Demokratie*, Frankfurt a. M: Suhrkamp, 2ª edición.

Bonete P. E. (1990), *Éticas contemporáneas*, Madrid: Tecnos.

Bohman, J. (1996), *Public Deliberation*, Cambridge (USA): MIT Press.

Bohman, J. y W. Rehg, (1997), *Deliberative Democracy*, Cambridge: MIT Press.

Buchanan, J. (1975), *The Limits of Liberty*, Chicago: University of Chicago Press.

Camps, V. (1997), "El segundo Rawls, más cerca de Hegel", en *Revista de Filosofía* (No. 15) pp. 63-70, Murcia: Universidad de Murcia.

Camps, V. (2002), "Tolerancia, multiculturalidad, convivencia", en A. Hernández, (ed.) (2002).

Carnap, R. (1974), "Filosofía y sintaxis lógica", en A. Muguerza (comp.), *La concepción analítica de la filosofía I*, Madrid: Alianza.

Cortés, F. (1999), *De la política de la libertad a la política de la igualdad. Un ensayo sobre los límites del liberalismo*, Medellín: Siglo del Hombre Editores y Universidad de Antioquia.

Cortés, F. y A. Monsalve (1996), *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*, Valencia: Ediciones Alfons el Magnanim.

Cortina, A. (1993), *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid: Tecnos.

Da Silveira P. y W. Norman, (1995), "Rawlsianismo metodológico" en *Revista Internacional de Filosofía Política* Nº 5, Madrid: UAM/UNED.

De Francisco, A. (1999), "Republicanismo y modernidad", en revista *Claves de razón práctica*, No. 95.

De Greiff, P. (1989), "MacIntyre: narrativa y tradición", en *Revista Sistema*, separata, pp. 99-116, Madrid.

Doyle. M. (1983), "Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs", en *Philosophy and Public Affairs*, 12. Princeton: Princeton University Press.

Durkheim, E. (1990), *Montesquieu y Rousseau*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Dworkin, R. (1989), *Los derechos en serio*, Barcelona: Ariel Derecho.

Elster, J. (1985), *Making Sense of Marx*, Cambridge (UK): Cambridge University Press – Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

________ (1998a), "Ulises revisitado: compromisos previos y constitucionalismo", en revista *Análisis Político*, Nº 35, Bogotá: Iepri (Universidad Nacional).

________ (1998b), *Deliberative Democracy*, Cambridge (UK): Cambridge University Press.

________ (1999), *Constitucionalismo y democracia*, México: FCE.

Fernández, E. (1991), *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Madrid: Editorial Debate.

Ferrara, A. (1994), "Sobre el concepto de comunidad liberal", en *Revista de Filosofía Política* (No. 3), pp. 122-142, Madrid: Anthropos.

Fishkin, J. (1995), *Democracia y deliberación. Nuevas perspectivas para la reforma democrática*, Barcelona: Ariel.

Gargarella, R. (1999), *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona: Paidós.

________ (2002), "La comunidad igualitaria y sus enemigos. Liberalismo, republicanismo e igualitarismo", en A. Hernandez (ed.) (2002).

________ (2003), "Reconstruyendo el republicanismo de Philip Pettit", documento inédito.

Garzón Valdés, E. (2000), *Instituciones suicidas. Estudios de ética y política*, México: Paidós.

Gauchet, M. (1989), *La revolution des droits de l'homme*, Paris: Gallimard.

Gauthier, D. (1994), *La moral por acuerdo*, Barcelona: Gedisa.

________ (1998), *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*, Barcelona: Paidós.

Giner, S. (1998), "Las razones del republicanismo", en revista *Claves de razón práctica*, No. 81.

González, F. (1984), *De Kant a Marx*, Valencia: Fernando Torres Editor.

Gosepath, S. (2001), "Consideraciones sobre las fundamentaciones de los derechos humanos sociales", en M. Alonso y J. Giraldo (eds.), *Ciudadanía y derechos humanos sociales*, Medellín: Escuela Nacional Sindical.

Gutmann, A. (1994), "Introduction", en C. Taylor (ed.), *Multiculturalism*, Princeton: Princeton Univeristy Press.

Gutman, A. y D. Thompson, (1996), *Democracy and Disagreement*, Cambridge: Harvard University Press.

Habermas, J. (1990a), *Teoría y praxis*, Madrid: Tecnos.

________ (1990b), "Acerca del uso ético, pragmático y moral de la razón práctica", en *Filosofía*, Nº 1, Mérida: Universidad de Mérida.

________ (1992), *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp.

________ (1994), "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", en C. Taylor, *Multiculturalism*, Princeton: Princeton Univeristy Press.

________ (1996), *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt a. M: Suhrkamp.

________ (1998), "El papel de la jurisdicción y jurisprudencia constitucional en la comprensión liberal, en la comprensión republicana y en la comprensión procedimental de la justicia", en *Facticidad y validez*, Madrid: Trotta.

________ (1999a), "Tres modelos normativos de democracia", en *La inclusión del otro*, Barcelona: Paidós.

________ (1999b), *La inclusión del otro*, Barcelona: Paidós.

Hart, H. (1983), *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

________ (1983a), "Rawls on Liberty and its Priority", en H. Hart (1983).

________ (1983b), "Utilitarianism and Natural Rights", en H. Hart (1983).

________ (1995), "Los fundamentos de un sistema jurídico", en *El concepto de derecho*, Buenos Aires: Abeledo-Perrot.

Hayek, F. (1995), *Droit, legislation et liberté*, Paris: PUF.

Held, D. (2001), *Modelos de democracia*, Madrid: Alianza-Ensayo.

Heller, A. (1980), *Theorie der Bedürfnisse bei Marx*, Hamburg, 2ª edición.

Hernández, A. (ed.) (2002), *Republicanismo contemporáneo. Igualdad, democracia deliberativa y ciudadanía*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Hobbes, T. (1985), *Leviathan*, London: Penguin Classics.

________ (2002), *Leviatán*, Madrid: Alianza Editorial.

Höffe, O. (1988), "Dans quelle mesure la théorie de John Rawls est-elle kantienne?", en *Individue et justice sociale* (varios), Paris: Editions du Seuil.

Honneth, A. (1992), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M: Suhrkamp.

Kant, E. (1964), *Filosofía de la historia*, Buenos Aires: Nova.

________ (1967), *La paz perpetua*, Madrid: Aguilar.

________ (1986), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México: Porrúa.

________ (1994), *La metafísica de las costumbres*, 2ª edición, Madrid: Técnos.

Kelsen, H. (1992), "Significance of the Basic Norm", en *Introduction to the Problems of Legal Theory*, Oxford: Clarendon Press.

Koller, P. (1992), "Las teorías del contrato social como modelos de justificación de las instituciones políticas", en L. Kern y H. Muller (eds.), *La justicia: ¿Discurso o mercado?*, Barcelona: Gedisa.

Kriegel, B. (1996), *Cours de philosophie politique*, Paris: Librairie Generale Française.

Kymlicka, W. (1995), *Multicultural Citizenship*, Oxford: Oxford University Press.

________ (2002), *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, New York: Oxford University Press.

________ (2004), "Igualitarismo liberal y republicanismo cívico: ¿amigos o enemigos?", en F. Ovejero, J. L. Marti y R. Gargarella (eds.) (2004).

Ladrière, J. (1984), "Philosophie politique et philosophie analytique", en Ladrière, J. & Ph. Van Parijs, *Fondements d'une théorie de la justice*, Lovain-la-Neuve (Belgique): Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Peeters-Paris: J. Vrin.

Locke, J. (1990), *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid: Alianza Editorial.

MacIntyre, A. (1981), *After Virtue*, London: Duckworth.

________ (1988a), *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

________ (1988b), *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica.

Macpherson, C. (1985), "Introduction", en Thomas Hobbes, *Leviathan*, London: Penguins Classics.

Martín-Barbero, J. (2001), "Colombia: entre la retórica política y el silencio de los guerreros". Políticas culturales de nación en tiempos de globalización, en revista *Número*, 31, Bogotá.

Martínez, J. (1992), *La imaginación jurídica*, Madrid: Debate.

Maquiavelo, N. (2000), *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid: Alianza Editorial.

Marshall, Th. (1998), *Ciudadanía y clase social*, Madrid: Alianza Editorial.

Marx, K. (1865), "Salario, precio y ganancia", en Marx-Engels (1973), II, pp. 28-76.

________ (1875), "Crítica del Programa de Gotha (Glosas marginales al programa del Partido Obrero Alemán)", en Marx-Engels (1973), III, pp. 9-27.

________ (1894), *Das Kapital, III*, Traducción española de Wenceslao Roces: *El capital*, III, México: Fondo de Cultura Económica.

Mejía, O. (2001), "La desobediencia civil en la teoría de Rawls", en *La problemática iusfilosófica de la obediencia al derecho y la justificación constitucional de la desobediencia civil*, Bogotá: Unibiblos, Universidad Nacional de Colombia.

Mesure, S. *et al.* (1999), *Les critiques de la modernité politique*, Paris: Calmann-Levy.

Michelman, F. (1973), *In Pursuit of Constitutional Welfare Rights: One View of Rawls' Theory of Justice*, Pennsylvania: University of Pennsylvania.

________ (1975), "Constitutional Welfare Rights and *A Theory of Justice*", en N. Daniels (ed.), *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*, Oxford: Basic Books.

Mill, J. S. (1979), *Utilitarianism*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.

________ (1991), *On Liberty and Other Essays*, New York: Oxford University Press.

Miller, D. (1997), "Ciudadanía y pluralismo", en revista *La Política*, No. 3.
Miller, D. (1976), *Social Justice*, Oxford: Oxford University Press.
Moore, G. (1988), *Principia Ethica*, Buffalo (NY): Prometheus Books.
Motta, J. *et al.* (1995), *Ibita U'wa*, Bogotá: Universidad Distrital.
Mouffe, Ch. (1999), *El retorno de lo político*, Barcelona: Paidós.
Mulhall, S. y A. Swift, (1992), *Liberals & Communitarians*, Oxford & Cambridge: Blackwell.
Nozick, R. (1974), *Anarchy, State & Utopia*, New York: Basic Books. Trad. (1988), *Anarquía, Estado y utopía*, México: FCE.
Nussbaum, M. (1997), *Sex and Social Justice*, New York: Oxford University Press.
Offe, C. (1996), "Moderne Barbarei: Der Naturzustand im Kleinformat?", en M. Miller y H. Soefnner (eds.), *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am ende des 20 Jahrhunderts*, Frankfurt: Suhrkamp.
Oldfield, A. (1998), "Citizenship Community", en G. Shafir (ed.) (1998).
Oppenheim, F. (1981), *Political Concepts: A Reconstruction*, Oxford: Basil Blackwell.
Ovejero, F., J. L. Marti y R. Gargarella (eds.) (2004), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona: Paidos.
Pettit, Ph. (1999), *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona: Paidos.
________ (2004), "Liberalismo y republicanismo", en Ovejero, Marti, Gargarella (eds.) (2004).
Pocock, J. G. A. (1975), *The Machiavellian Moment*, Princenton: Princeton University Press.
Preuss, U. (1990), "Verfassungstheorethische Überlegungen zur normative Begründung des Wohlfahrtstaates", en Ch. Sachsse (ed.), Frankfurt a. M.: Sicherheit und Freiheit.
Putnam, R. (1993), *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, New Jersey: Princeton University Press.
Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
________ (1979), *Teoría de la justicia*, México: FCE.
________ (1982), "Social Unity and Primary Goods", en A. Sen y B. Williams (eds.) *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press. (versión en español, "Unidad social y bienes primarios", en *Justicia como equidad*, Madrid: Tecnos, 1986).
________ (1986), *Justicia como equidad*, Madrid: Tecnos.
________ (1988), "La théorie de la justice como équité: une théorie politique et non pas métaphysique", en Höffe, O. *et al.*, *Individue et justice sociale*, Paris: Editions du Seuil.

________ (1989), "Themes en Kant's Moral Philosophy", en *Kant's Trascendental Deductions: The Three Critiques and the Opus Postumun*, Eckart Foster (ed.), Stanford (CA), Stanford University Press.

________ (1990), *Sobre las libertades*, Barcelona: Paidos.

________ (1993a), *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.

________ (1993b), *The Law of the Peoples*, New York: Basic Books.

________ (1993c), "The Law of the People", en S. Shute y S. Hurley (eds.), *On Human Right*, The Oxford Amnesty Lectures, pp. 41-82.

________ (1995), *Teoría de la justicia*, 2ª edición. México: FCE.

________ (1996a), *Liberalismo político*, Barcelona: Crítica.

________ (1996b), *Liberalismo político*, México: FCE.

________ (1996c), "La idea de una razón pública", en *Liberalismo político*, Barcelona: Crítica.

________ (1996d), "Las libertades básicas y su primacía", en *Liberalismo político*, Barcelona: Crítica.

________ (1996e), *El derecho de los pueblos*, Bogotá: Facultad de Derecho - Universidad de los Andes.

________ (1999), "The Idea of Public Reason Revisited", en S. Freeman (ed.), *Colected Papers*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

________ (2002), "La justicia como equidad. Una reformulación", en Nelly Erin (ed.), Barcelona: Paidos Estado y Sociedad.

Rawls, J. y J. Habermas (1998a), *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona: Paidos.

________ (1998b), "Las libertades de los modernos versus la voluntad del pueblo", en *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona: Paidos.

Raz, J. (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press.

Renaut *et al.* (1999), *Les philosophies politiques contemporaines*, Paris: Calmann-Levy.

Rorty, R. (1991), "Priority of Democracy to Philosophy", en *Objetivity, Relativism and Thruth*, Philosophical Papers, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press.

Rosenblum, N. (ed.), (1993), *El liberalismo y la vida moral*, Buenos Aires: Nueva Visión.

Rousseau, J. J. (1992), *Del contrato social*, Madrid: Alianza Editorial.

Rubio Carracedo, J. (1990), *Paradigmas de la política*, Barcelona: Anthropos.

Sánchez, B. (2001), "El reto del multiculturalismo jurídico", en Boaventura de Sousa y M. García (eds.), *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*, Bogotá: Colciencias, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universi-

dad de Coimbra, Universidad de los Andes, Universidad Nacional y Siglo del Hombre Editores.

Sandel, M. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.

________ (1996), *Democracy's Discontent*, Cambridge: Harvard University Press.

________ (2000), *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona: Gedisa.

Scanlon, T. (1975), "Preference and Urgency", en *The Journal of Philosophy* 19.

________ (1982), "Contractualism and Utilitarism", en A. Sen y B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press-Paris: Editions de la Maison des Sciences de L'Homme.

Schmidt, J. (1992), "La *Original Position* y el equilibrio reflexivo", en L. Kern. y H. Muller (eds.), *La justicia: ¿Discurso o mercado?*, Barcelona: Gedisa.

Schmitt, C. (1982), *Teoría de la Constitución*, Madrid: Alianza Editorial.

Sen, A. (1980), "Iquality of What?", en S. MacMurrin (comp.), *Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge: Cambridge University Press.

________ (1985), "Rights and Capabilities", en T. Honderich (ed.), *Morality and Objectivity*, London: Routledge.

________ (1997), *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona: Paidos.

Sen, A. y B. Williams (eds.) (1982), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press.

Serje, M. (2001), "Los mapas del caso U'wa", (manuscrito).

Shafir G. (ed.) (1998), *The Citizenship Debates. A Reader*, London and University of Minnesota Press.

Sidgwick, H. (1981), *The Methods of Ethics*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Skinner, Q. (1984), *Maquiavelo*, Madrid: Alianza Editorial.

________ (1985), *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El Renacimiento*, México: Fondo de Cultura Económica.

________ (1990), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge: Cambridge University Press.

________ (1996), "Acerca de la justicia, el bien común y la prioridad de la libertad", en revista *La Política*, No. 1, Barcelona.

________ (2004), "Las paradojas de la libertad política", en Ovejero, Marti, Gargarella (eds.) (2004).

Smart, J. J. C. y B. Williams (1973), *Utilitarianism: For & Against*, Cambridge: Cambridge University Press.

Sunstein, C. (1990), *After the Rights Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press.

________ (2004),"Más allá del resurgimiento republicano", en Ovejero, Marti, Gargarella (eds.) (2004).

Talisse, R. (2001), *Rawls*, Belmont, CA: Wadsworth.

Taylor, C. (1985a), "Atomism", en *Philosophical Papers II*, Cambridge: Cambridge University Press.

________ (1985b), "Philosophy and the Human Sciences" *Philosophical Papers II*, Cambridge, Mass: Cambridge University Press.

________ (1989), *Sources of the Self*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

________ (1992), "Atomism", en S. Avineri y A. De-Shalit (ed.) (1992).

________ (1993), "Propósitos cruzados: el debate liberal-comunitario", en N. Rosenblum (ed.) (1993).

________ (1994), "The Politics of Recognition", en C. Taylor (ed.), *Multiculturalism*, Princeton: Princeton Univeristy Press.

Thiebaut, C. (1994), "Universalidad, pluralismo cultural e identidad moral", (entrevista) en *Revista de Filosofía Política* No. 3, Madrid: Anthropos.

Van Parijs, P. (1991), *Qu'est-ce qu'une société juste?*, Paris: Seuil (trad., 1993 *¿Qué es una sociedad justa?*, Barcelona: Ariel).

________ (1996a), *Sauver la solidarité*, Paris: Cerf.

________ (1996b) *Libertad real para todos*, Barcelona: Paidos.

________ (1996c), *Refonder la solidarité*, Paris: Cerf.

Villoro, L. (1998a), *Estado plural, pluralidad de culturas*, México: Paidos.

________ (1998b), "Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios", en *Revista de Filosofía Política* Nº 11, Madrid: Instituto de Filosofía del CSIC.

________ (2000), "Sobre el principio de la injusticia: la exclusión" (Octavas Conferencias Aranguren, 1999), en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* Nº 22, p.104, Madrid.

Walzer, M. (1983a), *Spheres of Justice*, New York: Basic Books.

Wellmer, A. (1993), "Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen Liberalien und Komunitaristen", en M. Brumlik y H. Bunkhorst (eds.) *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M.: Fischer.

Young, I. (1990), *Justice and the Politics of Difference*, New Jersey: Princeton University Press.

Zapata, R. B. (2001), *Ciudadanía, democracia y pluralismo cultural: hacia un nuevo contrato social*, Barcelona: Anthropos.

Con Rawls y contra Rawls
Una aproximación
a la filosofía política
contemporánea

UNIBIBLOS
UNIVERSIDAD NACIONAL
DE COLOMBIA

Se terminó de imprimir en el mes
de abril de 2005, en caracteres
Agaramond a 11/14 puntos.

Sapere aude!

Se publican en este libro los textos de las Lecciones sobre la filosofía política de John Rawls ofrecidas entre los meses de marzo y junio de 2002 por siete profesores de filosofía estudiosos de la obra de este autor y que trabajan en diversas instituciones universitarias colombianas. Estas Lecciones estuvieron destinadas a un público de no especialistas y en esa medida constituyen una introducción, no solamente al pensamiento de Rawls, sino a un segmento importante de las discusiones y debates en el ámbito de la filosofía política contemporánea.

Los contenidos de los ensayos reflejan perspectivas diversas de la obra de Rawls, tanto en lo que se refiere a su comprensión y a su interpretación propiamente dichas, como a la posición que los autores asumen frente a ella. La obra de este importante filósofo contemporáneo, en efecto, ha marcado de tal modo la escena de las discusiones y debates filosófico-políticos, que es prácticamente imposible abocar su estudio sin terminar tomando una posición frente a ella. De ahí el título que se le ha dado a este volumen: *Con Rawls y contra Rawls.*


ISBN 958-701-503-7
9789587015034

ANDRÉS HERNÁNDEZ

El desafío republicano al liberalismo igualitario de Rawls y los debates sobre libertad, ciudadanía y democracia

Cider, Universidad de Los Andes

EN EL DEBATE POLÍTICO SE DICE QUE EL REPUBLICANISMO cívico que tiene como valor central la promoción de la ciudadanía activa y virtuosa y que defiende una nueva visión de la democracia como ideal normativo de deliberación recíproca e incluyente es una concepción antigua y superada de la vida pública que riñe con la libertad de los modernos, y por ello ha sido desplazada por el liberalismo. Esta afirmación contrasta con el renacimiento del pensamiento republicano en la obra de historiadores, juristas, filósofos, sociólogos en los dos últimos decenios. Uno de los rasgos centrales de este resurgimiento del republicanismo cívico es el hecho de presentarse como una teoría antagónica al liberalismo igualitario de Rawls, el cual ha sido a su vez pieza fundamental del notorio renacimiento de la ética y la filosofía política contemporáneas. En este ensayo pretendo contrarrestar estas dos tesis y sostener, por un lado, que el republicanismo cívico contemporáneo constituye una tradición rica en posibilidades y con importantes aportes al pensamiento político actual, en la medida en que abre nuevos caminos para enfrentar muchos de los males que afectan la política moderna. En segundo lugar, afirmo que es un error pretender presentar al republicanismo como una tradición antagónica al liberalismo igualitario; por el contrario, sostengo que constituyen fundamentos normativos sólidos para alimentar corrientes de pensamiento progresistas en la arena política.

En la primera sección expongo dos corrientes del republicanismo contemporáneo: la visión aristotélica y comunitarista, y la visión liberal e instrumental; en la segunda sección examino tres ejes temáticos y núcleos normativos en los que las diferentes versiones del nuevo giro republicano tienden a converger: la crítica a la noción liberal de libertad, la formulación de una nueva visión de ciudadanía activa, entendida más como práctica y ejercicio que como estatus; y la defensa de una idea fuerte de democracia y de un ideal de democracia deliberativa. Este núcleo se

elabora en discusión con la tradición liberal. En la tercera sección presento los principales ejes articuladores de la crítica republicana al liberalismo igualitario y rawlsiano; y en la cuarta sección expongo las razones por las que considero que el liberalismo igualitario no es una tradición que tenga desacuerdos fundamentales con las vertientes liberales del republicanismo cívico contemporáneo.

1. Republicanismo contemporáneo y las vertientes que lo alimentan

Por lo general, cuando se habla de republicanismo se piensa en autores clásicos y experiencias pasadas, más que en versiones contemporáneas; no obstante, una de las corrientes más activas en la renovación de las ideas políticas y de la filosofía política en la actualidad y en la crítica al liberalismo es la alimentada por historiadores, juristas y filósofos que se califican explícitamente como republicanos. Los trabajos de autores como Skinner (1985, 1996, 2004) Phillipe Pettit (1999, 2004), Michael Sandel (2000), Sustein (2004), configuran las bases de esta reactivación del pensamiento republicano moderno. Algunos de estos autores y pensadores aspiran a disputar la supremacía del liberalismo que en los últimos tres decenios ha gozado de un innegable protagonismo; otros buscan formular puentes y sugerir un republicanismo liberal sensible al hecho del pluralismo moral y a la idea de libertad defendida por los liberales.

Hay que señalar que el republicanismo contemporáneo se nutre no sólo de las obras académicas de historiadores, filósofos, sociólogos y politólogos, sino de las preocupaciones y actividades de actores sociales y políticos para intentar solucionar muchos de los problemas de las democracias contemporáneas: la enorme discrecionalidad ganada por gobernantes y políticos en las decisiones públicas frente a la opinión ciudadana, la presencia de instituciones básicas (bancos centrales, cortes, comisiones de expertos, etc.) fuera de todo control democrático, la creciente influencia de los medios en los procesos electorales y el impacto en la personalización de la política, el aumento en los niveles de apatía política, el incremento del fenómeno de la corrupción, el declinamiento de la sociedad civil y la quiebra de la cohesión social y las redes cívicas en el seno de la misma, el creciente individualismo y consumismo propio de las sociedades de mercado y la enorme dificultad de acomodar y resolver los conflictos que se derivan del profundo pluralismo moral que caracteriza a nuestras sociedades. Varias vertientes del republicanismo contemporáneo, como se analizará, buscan salidas a algunos de estos problemas que afectan a las democracias liberales, evitando caer en la defensa de ideales de vida perfeccionistas que choquen con el hecho del pluralismo moral y cultural. Si bien los republicanos no tienen fórmulas mágicas para estos males, sí han mostrado nuevos caminos que son centrales para empezar a buscar soluciones a algunos de ellos.

El republicanismo cívico contemporáneo no es monolítico, ni homogéneo; sino plural y variado. Hay en efecto, versiones conservadoras y aristocráticas y otras democráticas y progresistas. Hay un republicanismo liberal y otro antiliberal, hay un republicanismo éticamente comunitarista y otro individualista (Kymlicka, 2002; De Francisco, 1999; Giner, 1998). En estas líneas no se pretende exponer todas estas vertientes; nuestra atención se concentrará tan sólo en dos formas del republicanismo cívico: la visión aristotélica que enfatiza en el valor intrínseco de la participación política y de las virtudes ciudadanas. Esta versión en ocasiones es vista como una forma de comunitarismo porque defiende la primacía de las identidades comunitarias y señala que la vida privada promovida por las sociedades liberales tiene efectos antisociales. Las figuras más representativas de esta tradición en el ámbito académico son Hannah Arendt (1998), Michael Sandel (2000) y Charles Taylor (1985, 1993), entre otros. La segunda versión es el republicanismo liberal que enfatiza en la importancia instrumental de la participación y el compromiso ciudadano como herramientas básicas para evitar la corrupción y defender los derechos de las personas. Los autores que lideran este republicanismo instrumental son Quentin Skinner (1985, 1996, 2004), Phillipe Pettit (1999, 2004) y Cass Sunstein (2004), entre otros.

El republicanismo aristotélico contemporáneo intenta recuperar la idea de que la participación política y las virtudes cívicas no deben ser vistas como una carga, ni como un peso o una obligación, sino como valores intrínsecos necesarios para la realización de las personas como seres sociales y políticos. Los aristotélicos consideran que la vida dedicada a los asuntos públicos y al cultivo de las virtudes cívicas es la forma de vida más deseable y valiosa, es la más alta realización a la que los individuos pueden aspirar (Oldfield, 1998:79). Desde esta perspectiva, la vida política es superior a los placeres privados de la familia, a las satisfacciones de las identidades locales y vecinales y a las realizaciones profesionales; por ello, debe ocupar un lugar central en la vida de las personas. De esta forma, en la medida en que el ejercicio de una ciudadanía activa es la forma de vida más valiosa para nosotros, las personas deberían abrazar con convicción y satisfacción las actividades de participación política y deliberación pública en la sociedad moderna liberal. Los republicanos aristotélicos están convencidos de que hay que restaurar la primacía de la libertad positiva de los antiguos, para quienes "ser positivamente libre" requería de la participación en la autodeterminación colectiva de la comunidad y, a su vez, del ejercicio de virtudes cívicas.

Las nuevas versiones aristotélicas han adoptado dos estrategias para restaurar la primacía de la participación política en la vida de las personas: una primera es criticar el valor de la vida privada, señalando sus efectos perversos para la

sociedad; una segunda, es recuperar el valor intrínseco de la participación política. Autores como Sandel (2000) y Taylor (1993) adoptan la primera estrategia y argumentan que el énfasis liberal en la vida privada ha terminado por configurar una sociedad cuyos miembros carecen de un sentido fuerte de comunidad y de lazos y sentimientos de solidaridad recíproca. Para estos autores, valorizar sólo la vida privada es una forma de *atomismo* que niega nuestra naturaleza inherentemente social, y que ignora que las personas sólo pueden crecer y autorrealizarse dentro de cierto contexto particular (Taylor, 1985). Enfatizar en la defensa de individuos sin trabas (o con la única restricción de no violar los derechos de las demás personas) es construir una sociedad donde no sería posible asegurar las instituciones y principios de justicia defendidos por los liberales como los valores supremos. Sandel sostiene que la clase de redistribución igualitaria que recomienda Rawls en su principio de la diferencia no puede ser sostenida en una sociedad que no esté vinculada solidariamente a través de un fuerte sentido comunitario (Taylor, 1993: 189). Frente a esta crítica, los liberales responden que la defensa de la vida privada expresa su apoyo positivo a la libertad de asociación y a la formación de la sociedad civil. Para ellos, la vida privada significa sociedad civil y no algún estado de naturaleza presocial o alguna condición antisocial de aislamiento o desapego (Kymlicka, 2002: 296). La desconfianza liberal frente a la política expresa su interés en permitir el florecimiento de las energías cívicas manifiestas en la libre asociación. Por ello, el republicanismo aristotélico debe adoptar una segunda estrategia en la defensa de la primacía de la política, e ir más allá de las críticas comunitaristas y mostrar por qué los individuos necesitan ser políticamente activos (Kymlicka, 2002: 295-297), deben establecer claramente la distinción entre participar en la sociedad y participar en la política. Hannah Arendt nos recuerda que cuando Aristóteles decía que el hombre es un *zoon politikon*, no pretendía afirmar simplemente que las personas eran animales sociales; por el contrario, quería resaltar que la vida política era diferente de y más elevada que nuestra simple vida social (Arendt, 1998).

La otra forma de republicanismo cívico contemporáneo es el llamado republicanismo liberal que evita hacer una defensa del valor intrínseco de la participación política y afirma que existen poderosas razones instrumentales para sostener por qué deberíamos aceptar las obligaciones y cargas de la participación, con el fin de mantener en funcionamiento la democracia o de preservar nuestras libertades y derechos básicos. En la década pasada varios autores intentaron revivir la tradición republicana, argumentando que su permanente relevancia es de diferente naturaleza (Pettit, 1999; Skinner, 1985, 1996, 2004; Sunstein, 2004). La ciudadanía activa debe ser valorada no necesariamente porque sea buena en

sí misma, sino porque contribuye a la preservación de la sociedad libre y de los derechos, a la activación de la sociedad civil, a la profundización de la democracia y a la reducción de los fenómenos de corrupción. A esta posición liberal se le ha llamado republicanismo *instrumental*, tanto para distinguirlo de otras posiciones que están influidas por la tradición republicana como para destacar su rasgo distintivo, que es la afirmación de que la ciudadanía, el servicio público y las identidades comunales son bienes valiosos porque contribuyen a la realización de la libertad negativa, la autonomía de las personas y al funcionamiento de nuestras instituciones democráticas.

II. Los núcleos normativos del republicanismo contemporáneo

Una vez expuestas las dos versiones más significativas del republicanismo contemporáneo, es evidente que resulta erróneo ver a esta tradición como un pensamiento unificado y considerar posible la identificación de un núcleo valorativo común que la identifique. A diferencia de algunos autores que creen en la posibilidad de identificar un núcleo común que aglutine a las diferentes versiones, considero que es más atinado identificar los ejes temáticos comunes que atraen la atención de estas dos versiones del republicanismo contemporáneo. A continuación examino tres ejes temáticos y núcleos normativos en los que las diferentes versiones del nuevo giro republicano tienden a converger: la crítica a la noción liberal de libertad, la formulación de una nueva visión de la ciudadanía activa comprendida más como práctica y ejercicio, antes que como estatus, y la defensa de una idea fuerte de democracia y de un ideal de democracia deliberativa. Este núcleo se elabora en discusión con la tradición liberal.

El debate sobre la libertad: ¿libertad de los antiguos o libertad de los modernos?
Uno de los puntos en que convergen los republicanos contemporáneos es en su crítica al ideal de libertad *negativa* defendida por el liberalismo. La tradición dominante en el liberalismo identifica la libertad como una noción "negativa", como la ausencia de interferencia o coerción que les impida a las personas ser capaces de actuar en pos de sus propios fines, ser capaces de buscar distintas opciones. El enunciado clásico de esta visión es el expuesto por Hobbes en su *Leviatán*. Hobbes sostiene que libertad significa "ausencia de oposición", y no significa nada más (Hobbes, 2002: 261). La libertad riñe con la aspiración a imponer exigencias de servicio público a los individuos por parte del Estado (Hobbes, 2002). Para Hobbes, pareciera obvio que la maximización de nuestra libertad social debe depender de nuestra capacidad para maximizar el área dentro de la cual podemos reclamar "inmunidad a prestar servicios a la comunidad". Es incoherente hablar de libertad y exigir a la vez compromi-

so social, o una vida dedicada al servicio público (Hobbes, 2002: 266). Autores representantes de las vertientes modernas del liberalismo como Oppenheim y Berlin consideran también que la libertad consiste en la ausencia de restricciones. Ser libre en el sentido moderno consiste en estar libre de la interferencia de otros para perseguir aquellas actividades que uno es capaz de alcanzar sin la ayuda de otros: pensar lo que uno quiere, decir lo que piensa, circular como uno desee, asociarse con quien lo acepte, y así con el resto de las libertades (Oppenheim, 1981: 164; Berlin, 1993). Oppenheim considera que la afirmación de que podemos referirnos a "la libertad de participar en el proceso político" es esencialmente confusa y no se relaciona en ningún sentido con la libertad de los modernos: la libertad negativa.

Para los liberales clásicos y modernos es, entonces, incoherente hablar de libertad e imponer a la vez (mediante políticas públicas o exigencias del Estado) exigencias a los ciudadanos sobre sus disposiciones públicas o exigirles participar y obligarlos a cumplir servicios a la comunidad. Es una paradoja, señalan los liberales, hablar de libertad y de una vida dedicada al servicio público mediante el autogobierno o la participación en actividades públicas. La libertad es ante todo libertad negativa en tanto presupone la ausencia de cualquier tipo de obligación o restricción diferente a pagar impuestos y respetar derechos de otros. La libertad de participar no se relaciona en ningún sentido con la libertad negativa. La única libertad posible en las sociedades modernas es la libertad negativa. En las sociedades modernas no se puede afirmar el valor intrínseco y superior de la participación política porque ello implicaría imponer un ideal específico de buena vida. La libertad de los antiguos debe ser desplazada por la libertad de los modernos.

A diferencia del liberalismo, todas las vertientes republicanas comparten la idea de que es posible vincular la libertad con el servicio público y la participación política; y la creencia de que no es un contrasentido obligar a las personas a ser libres, aunque sí representa una política de riesgo. Todas aspiran mediante diferentes estrategias a reconciliar la idea de libertad negativa con la libertad positiva (o autogobierno), a relacionar de nuevo la libertad con el servicio público y con la participación política en el contexto de las sociedades modernas caracterizadas por los profundos desacuerdos morales. El republicanismo aristotélico adopta como estrategia la defensa de una idea *positiva* de la libertad, según la cual para que un agente sea total o verdaderamente libre, es condición necesaria que persiga ciertos *fines determinados*. Las personas sólo son libres cuando controlan y manejan sus deseos y pasiones, y cuando se autogobiernan en el ámbito privado y público, es decir, cuando son virtuosos y además participan activamente en la política. Para esta visión aristotélica, la libertad sólo se alcanza en el sentido más pleno si las personas ejercen las capacidades y persiguen aquellos fines que sirven para realizar

los propósitos más elevados de la condición humana. Esta idea *positiva* de la libertad se nutre del pensamiento moral griego, que afirma que sólo somos total o verdaderamente libres si realizamos aquellas actividades propicias para alcanzar el "florecimiento humano", que pueden considerarse como la encarnación de nuestros más profundos fines. Este pensamiento se funda en dos premisas: la primera sostiene que somos seres humanos con fines típicamente humanos; la segunda afirma que el animal humano es de naturaleza social y política y por lo tanto que la naturaleza de nuestros fines debe ser, en esencia, social (Skinner, 2004: 98). Para los republicanos de corte aristotélico, la libertad positiva es, entonces, coherente y no se ve afectada por la paradoja (señalada por los liberales), en tanto resulta plausible señalar que si deseamos alcanzar la libertad plena y las actividades que ella encierra tal vez sea necesario establecer una forma particular de asociación política (las formas de autogobierno), para dedicarnos a servirla y a mantenerla; y defender un ciudadano virtuoso capaz de manejar sus pasiones y deseos y de anteponer los intereses generales a sus intereses particulares. El republicanismo aristotélico sostiene que en la medida en que para alcanzar la libertad se requiere la realización de ciertos fines, capacidades y virtudes específicas no resulta incoherente con la misma que el Estado deba obligarnos a cultivar dichas virtudes y en consecuencia es legítimo afirmar que el disfrute de nuestra libertad personal deba ser el producto de la coerción y la restricción.

La doctrina del republicanismo aristotélico ignora, sin embargo, el pluralismo moral que caracteriza a las democracias liberales y puede desembocar en el rechazo de la modernidad. La mayoría de las personas en la sociedad contemporánea no aspiran a ser ciudadanos virtuosos, ni consideran que la felicidad se alcanza sólo a partir de la consecución de fines específicos como el comportamiento virtuoso y la participación en política. No consideran que el compromiso con la comunidad constituya la forma de vida más elevada a la que podemos aspirar. Muchas personas encuentran la mayor felicidad en sus familias, en su trabajo, en la religión, en el tiempo libre, no en la política; por ello, imponer un ideal específico de buena vida implica rechazar y amenazar el pluralismo moral que caracteriza a las sociedades modernas.

Los defensores de un republicanismo liberal han acogido entonces otro camino para hacer compatible la libertad con el compromiso público y la participación política sin tener que defender un ideal específico de buena vida y de florecimiento humano. No apelan a una visión positiva de la libertad, es decir, no sostienen que somos seres morales con ciertos fines determinados y, por tanto, que sólo poseemos nuestra libertad en el sentido más pleno cuando alcanzamos estos fines. Defienden una visión puramente *negativa* de la libertad, pero a

diferencia de los liberales rechazan la tesis según la cual ésta es incompatible con la participación política y con el compromiso con la comunidad. Pensadores como Skinner, Pettit, Sunstein formulan un nuevo republicanismo que intenta adecuarse a los requerimientos de las democracias modernas y lo hacen mediante la formulación de una idea negativa de la libertad y, como veremos luego, mediante la defensa de un nuevo ideal de ciudadanía (Skinner, 1985; Pettit, 1999; Sunstein, 2004). Skinner muestra que en la tradición cívica republicana clásica (en particular en la filosofía moral romana, en la obra de Maquiavelo, en las obras de Harrington y más tarde en Montesquieu) se puede encontrar una concepción de libertad negativa (pues no implica la noción objetiva de florecimiento humano) que incluye los ideales de participación y virtud cívica. En la obra de Maquiavelo, la discusión sobre la libertad política en general se inserta en un análisis sobre lo que significa vivir en un "Estado libre". En su libro de los *Discursos*, dirá que los Estados libres son aquellos "que no están sujetos a ninguna imposición externa, y que por lo tanto pueden gobernarse de acuerdo con su propia voluntad" (Maquiavelo, 2000: 39). Un estado es libre, entonces, cuando puede actuar en pos de sus propios fines; es decir, cuando la voluntad de los ciudadanos y del cuerpo político puede elegir y determinar los fines a que aspiran. Los Estados libres se caracterizan por ser "independientes de cualquier servidumbre externa, y son capaces de gobernarse a sí mismos según su propia voluntad". Maquiavelo denunciará el papel del principado, del imperio romano (en su decadencia) y de la Iglesia en la aniquilación de las repúblicas y de toda forma de vida civil en Occidente[1]. Y señalará que la ambición personal de los poderosos constituye siempre una amenaza al estilo de vida libre e independiente de los Estados libres y al correcto desarrollo de la vida pública. Es la ambición de los poderosos, dirigida contra el pueblo, lo que constituye el peligro más grave y menos fácil de neutralizar para los gobierno libres. Mientras que la mayoría de los hombres meramente desea no ser dominada, unos pocos muestran una insaciable sed de poder, un infatigable deseo de gobernar y dominar a los demás.

1. Maquiavelo sugerirá fortalecer la "razón de Estado" como un prerrequisito necesario para preservar la libertad de la colectividad. Las "razones de Estado" tenían prioridad sobre los derechos de los individuos. Los deberes de la persona eran en primer lugar y sobre todo los exigidos por la ciudadanía. Propuso, igualmente, estructurar un "gobierno mixto" con el propósito de equilibrar los intereses rivales de los grupos sociales y de controlar las ambiciones de la minoría. Finalmente, destacó la importancia de la aplicación de la ley para cultivar e inculcar la virtud cívica (Held David, 2001: 70-75). Para analizar el fondo humanista de Maquiavelo y su importancia como filósofo de la libertad (Skinner, 1984: caps. 1 y 3).

Para Maquiavelo el problema fundamental es el de fundar y preservar un Estado libre y por lo tanto evitar que nuestra propia libertad individual degenere en servidumbre. Sus escritos se orientan a reflexionar sobre las formas de gobierno necesarias para alcanzar Estados libres alejados del dominio externo y a la vez capaces de gobernarse por su propia voluntad. Maquiavelo sostendrá que una república mixta que se autogobierna es el único tipo de gobierno bajo el cual una comunidad puede aspirar a conquistar la libertad. Y una república que se autogobierna sólo puede surgir y perdurar si los ciudadanos cultivan la virtud y la vocación pública. Esta virtud hace referencia a las capacidades que nos permiten servir al bien común y defender así la libertad de la comunidad (Skinner, 2004: 105-107). En los *discursos* Maquiavelo afirma que es necesario practicar la virtud cívica y servir al bien común, con el fin de garantizar el grado de libertad personal que nos permita perseguir nuestros fines.

Pettit opta por una estrategia parecida a la formulada por Skinner y defiende una noción de libertad que se diferencia tanto de la visión liberal "negativa", como de la versión aristotélica "positiva". En su lugar propone una idea de libertad caracterizada como ausencia de dominación, porque considera que el liberalismo se equivoca al caracterizar la libertad como "ausencia de restricciones e interferencias". Para Pettit es posible que se den situaciones en que las personas no sean libres a pesar de que no se interfiera en sus vidas. *Uno puede no ser interferido y, sin embargo, no ser libre y estar a la sombra y dependencia de otros.* Es el caso de quienes dependen del bienestar público, que se sienten vulnerables frente al gobierno o frente a funcionarios de turno para saber si sus hijos tendrán o no los subsidios de educación o los vales de comida. O el caso de muchas mujeres, quienes a pesar de las libertades alcanzadas en los Estados modernos, aún tienen que padecer una vulnerabilidad especial en sus hogares y en los peores casos siguen sujetas a la voluntad inconstante, incierta, ignota, arbitraria de los hombres y de las presiones culturales. Vulnerabilidad presente también en una variedad de puestos de trabajo y en los ámbitos públicos.

Para Pettit, entonces, la libertad no es sólo un sinónimo de ausencia de coerción, sino ante todo una situación caracterizada por la ausencia de dependencia y de dominación. Carecer de libertad consiste en estar en una condición de dependencia así no exista interferencia alguna, en estar sujeto al arbitrio potencialmente caprichoso o al juicio potencialmente discrecional de otros. Lo opuesto a la libertad no es la coerción sino la dependencia, por ello, para que haya libertad no sólo se requiere no interferencia, sino que entraña emancipación de cualquier subordinación de este tipo, liberación de cualquier dependencia de esta clase (Pettit, 1999). Ser libre, pues, no es una circunstancia (no verse forzado a

hacer o dejar de hacer algo) sino una condición estructural: uno deja de ser libre tan pronto como se encuentra en una posición que lo hace susceptible de verse sometido a la voluntad de otro.

El mérito del republicanismo liberal es el de rechazar el argumento del liberalismo según el cual en las sociedades liberales cualquier intento de afirmar una idea de libertad que incluya la participación política y el servicio público es una amenaza para la libertades negativas de los modernos y encierra necesariamente una noción objetiva de vida buena. El republicanismo moderno articula la libertad de los antiguos con la libertad negativa de los modernos bajo una nueva concepción de libertad negativa. Los republicanos liberales, alimentándose del republicanismo clásico de Maquiavelo (y otros pensadores arriba mencionados), afirmarán que para maximizar nuestra propia libertad individual debemos dejar de depositar nuestra confianza en políticos, y en cambio hacernos cargo de la arena política nosotros mismos y participar en forma activa. En este marco, es una condición necesaria para el mantenimiento de la vida libre que los ciudadanos sean políticamente activos y que actúen comprometidos con la suerte de su comunidad para garantizar así la defensa de sus derechos.

Ciudadanía y virtudes cívicas

Los enfoques republicanos contemporáneos aceptan la premisa de que sin una ciudadanía activa preocupada por el bien público y con virtudes cívicas no es posible profundizar la democracia, reducir las desigualdades y garantizar los derechos de las personas. El debate actual en el seno del republicanismo gira en torno a tres temas: el primero, ¿qué se debe entender por ciudadanía cuando la aspiración es profundizar la democracia y asegurar instituciones justas?, y ¿cuáles son las virtudes cívicas requeridas para el surgimiento de una democracia radical?; el segundo eje temático gira en torno a la cuestión de los medios apropiados o los escenarios requeridos para el surgimiento y promoción de las virtudes cívicas y el ciudadano activo. ¿Cómo cambiar y modificar comportamientos, y crear ciudadanos activos y virtuosos?; y, finalmente, el tercer eje temático está referido al estudio de la evolución y estado de la sociedad civil y la explicación de su debilitamiento en las democracias liberales modernas (Putnam, 1993). El tratamiento de estos temas desborda el alcance de este ensayo, por ello, me centraré en el primer núcleo de reflexión: el de la visión de ciudadanía presente en el republicanismo contemporáneo.

La visión republicana de ciudadanía se elabora como una crítica a las visiones liberales que conciben la ciudadanía como un estatus, como derecho. En el seno del liberalismo tienen presencia diferentes perspectivas y preguntas (Oldfield, 1998:

75-76): algunos enfatizan en la ciudadanía como derecho social y económico, donde la cuestión ha sido si los beneficios de la prosperidad pueden ser distribuidos equitativamente con el fin de reconocer la dignidad del ser humano. Para otros la cuestión ha sido la ciudadanía como necesidad: cómo asegurar a las personas los recursos que son necesarios para el desarrollo efectivo de la agencia humana. Otros conciben la ciudadanía como títulos: la cuestión es cómo asegurar la igualdad ante la ley y el ámbito de las elecciones personales frente a la sociedad y el Estado. Para estas visiones, las personas como ciudadanos son soberanas no en el sentido de que tienen un control sobre sus vidas en formas significantes y relevantes. La amenaza a la soberanía proviene de la sociedad y en especial del Estado. El elemento común a estas visiones liberales de la ciudadanía, implícitas en la mayor parte de la teoría política de mediados del siglo XX, es el hecho de definir la ciudadanía en términos de posesión de derechos.

La versión más representativa de la tradición liberal, que concibe la ciudadanía en términos de posesión de derechos, es la expuesta por Marshall en su trabajo *Ciudadanía y clase social* (1998). De acuerdo con Marshall, la ciudadanía es esencialmente una cuestión de asegurar que todos sean tratados como miembros completos e iguales en una sociedad, y una forma de alcanzar este sentido de identidad con la sociedad es la de asegurar la expansión de los derechos de ciudadanía a todas las personas. Marshall divide los derechos de ciudadanía en tres categorías, los cuales ha sido alcanzados en tres siglos sucesivos en Inglaterra: los derechos civiles, los derechos políticos y los derechos sociales y económicos (1998: 22-36). Con la expansión de estos derechos se ha logrado alcanzar la ciudadanía como clase y estatus para todos los miembros de la sociedad. Para Marshall, la expresión de esta ciudadanía requiere la consolidación de un Estado de bienestar liberal democrático, por ello, su concepción se suele calificar como la visión socialdemócrata de la ciudadanía. Al garantizar los derechos civiles, políticos y sociales, el Estado de bienestar asegura que todos los miembros de la sociedad se sientan miembros completos de una comunidad política capaz de participar y disfrutar de los derechos y obligaciones de la vida en comunidad. Donde aquellos derechos sean negados o violados, las personas serán marginadas e incapaces de participar en la comunidad política.

La mayoría de los debates políticos contemporáneos y de las exigencias de movimientos sociales se dirigen hacia la satisfacción de la promesa y la retórica liberales: es decir, al logro del estatus de ciudadanía y a la posesión de los derechos que dicho estatus encierra. Este enfoque liberal y socialdemócrata de la ciudadanía como estatus y posesión de derechos ha tenido logros importantes, pero también encierra limitaciones. Ha contribuido a formular la idea de una ciuda-

danía universal basada en que todas las personas deben ser tratadas en forma igual y se les debe por ello garantizar un conjunto de derechos no sólo civiles y políticos sino sociales y económicos para que dicha igualdad sea real, y no únicamente una aspiración retórica. Pero este ideal ha terminado reduciendo la ciudadanía a mero estatus y posesión de derechos. Por eso los republicanos contemporáneos califican este modelo como de ciudadanía *pasiva* porque se basa en un énfasis en titularidades pasivas, en la ausencia de cualquier obligación de participar en la vida pública.

Las diferentes versiones del republicanismo han señalado en forma acertada que el énfasis de las corrientes liberales y socialdemócratas en la ciudadanía entendida como un "derecho a tener derechos" ha tenido el efecto de olvidar que los ciudadanos tienen obligaciones y deberes para con la comunidad política, y desconocer que están insertos en redes, lazos y comunidades con las que tienen compromisos y responsabilidades[2]. Las personas tienen deberes que se extienden más allá de los mínimos cívicos y del respeto a los demás. El enfoque de ciudadanía como derechos carece de un compromiso intrínseco con un concepto de participación política, de identidades comunales y de virtudes cívicas. No destaca el papel de la participación política, no fomenta el compromiso con lo público y se desinteresa por la formación de las virtudes cívicas. De esta forma la concepción de ciudadanía como estatus y derechos ha sido cuestionada por todas las vertientes del republicanismo contemporáneo: el republicanismo aristocrático y conservador y el progresita; el republicanismo aristotélico, comunitarista y liberal.

En este contexto, el republicanismo contemporáneo ha planteado la necesidad de complementar o reemplazar la idea pasiva de ciudadanía como posesión de derechos por una visión de la ciudadanía como ejercicio activo de participación, como compromiso con los asuntos públicos, como desarrollo de identidades comunitarias, como la activación de energías cívicas en determinados momentos de crisis, como la formación y despliegue de virtudes cívicas tales como actitudes críticas frente a la autoridad, sentidos fuertes de justicia, tolerancia frente a las diferentes visiones de vida. Son, como se ve, diversos los ideales de ciudadanía propuestos en el seno del republicanismo.

---

2. El republicanismo de corte comunitarista objeta la visión de ciudadanía de los liberales, y en particular la de Rawls, como una concepción empobrecida que hace imposible concebir al ciudadano como alguien para quien es natural unirse a otros para perseguir una acción común con vistas a un bien común (Sandel, 2000).

El republicanismo aristotélico concibe al ciudadano como alguien que participa activamente en la configuración de la dirección futura de su sociedad a través del debate y la elaboración de decisiones públicas. No descarta necesariamente la concepción liberal de ciudadanía como derechos. Ve al ciudadano como una persona que se identifica con la comunidad política a la que pertenece y se compromete con la promoción del bien común por medio de la participación activa en la vida política (Miller, 1996: 83). Con este ideal normativo de ciudadanía, el republicanismo aristotélico enfatiza en el valor intrínseco que tiene la actividad política en la vida de las personas. Si bien este ideal aporta una visión normativa válida, prácticamente ha desaparecido como visión legítima para todas las personas en la sociedad moderna. Intentar imponer una noción de ciudadanía activa fuertemente participativa, como el ideal más valioso de buena vida, implica rechazar el pluralismo moral y la libertad de elección de las personas. Esta concepción entra en conflicto con el modo en que la mayor parte de la gente entiende actualmente tanto la ciudadanía como la vida buena. A pesar de no poder imponerse como el ideal válido para todos esta concepción aristotélica de ciudadanía, no por ello debe abandonarse como una propuesta legítima y válida para los sectores de la sociedad que deseen acogerla. La expansión de esta visión es una condición necesaria para la profundización de la democracia y para desarrollar una idea de la política como realización y no sólo como una carga, una actividad costosa o una oportunidad de enriquecerse. Los republicanos aristotélicos siguen teniendo mucho que aportar en la configuración de un ideal normativo de ciudadanía aceptable y necesaria, para resolver muchos de los problemas de las democracias contemporáneas. La idea de un ciudadano que se *identifica* con la comunidad política a la cual pertenece y se *compromete* con la promoción del bien común por medio de la participación activa en su vida política no deja de ser plausible incluso en las sociedades modernas.

A diferencia del republicanismo aristotélico, el republicanismo liberal está comprometido con asegurar un umbral de ciudadanos críticos y activos, una escala importante en el seno de la sociedad. Consideran que sólo si existe una escala de ciudadanos interesados en lo público y con virtudes cívicas, es posible profundizar la democracia, defender los derechos y alcanzar la justicia social. En este contexto, los republicanos liberales se orientan a discutir el tipo de virtudes cívicas que se requieren en las democracias contemporáneas y a debatir sobre las condiciones para el surgimiento de este tipo de ciudadano y de nuevas virtudes cívicas. Las virtudes cívicas que son necesarias en las democracias liberales pluralistas son, entre otras: la habilidad y el deseo de cuestionar la autoridad pública, el deseo de comprometerse con los asuntos públicos, el deseo de modificar las preferencias en

el ámbito público, la virtud de la razonabilidad pública, la virtud de la civilidad entendida como no discriminación, entre otras. Los republicanos liberales señalan que para ser ciudadanos requerimos, además, tener la *capacidad real de perseguir nuestras propias metas*, la *capacidad para resistir la interferencia arbitraria de otros*, y la *capacidad para resistir la interferencia arbitraria del enemigo que todos llevamos por dentro*: es decir, la posibilidad de cultivar las virtudes cívicas y lograr el autogobierno personal. Ser ciudadano, entonces, es gozar de la libertad como no dominación, es encontrase libre de toda dependencia, aceptar aquellas interferencias que sirvan a la comunidad o para formar las virtudes y lograr dominar nuestras emociones y pasiones internas.

Este modelo de ciudadanía republicana presta atención a la libertad negativa, pero tiene una diferencia frente al ideal de ciudadanía liberal: el ciudadano republicano expresa que sólo puede disfrutar de la máxima libertad individual si no la antepone a la búsqueda del bien común, y si no considera que todas las interferencias sobre nuestro *modus vivendi* y nuestras visiones del bien son arbitrarias. Los republicanos contemporáneos aceptan la premisa defendida por Rawls y sus seguidores, en el sentido de que la ausencia de un bien común sustancial (o un único ideal comunitario compartido) ha representado una ganancia en la libertad individual; pero se distancian de Rawls cuando éste cree posible alcanzar una prioridad absoluta del derecho y la justicia sobre las visiones del bien, o sobre las lealtades ciudadanas o comunitarias. Se distancian de éste, cuando considera que es posible desarrollar sentidos del derecho y de la justicia independientemente de la participación en la comunidad, del cultivo de las virtudes cívicas, del desarrollo de espacios públicos y de hábitos de deliberación común, y del compromiso e involucramiento en los asuntos públicos al menos por parte de un buen número de ciudadanos.

Para los republicanos su ideal de ciudadanía, al poner el acento en la ausencia de dominación y en el compromiso cívico, puede dar respuesta al desafío del pluralismo contemporáneo. Es un ideal que resulta atractivo para las feministas, los socialistas, los ambientalistas y los multiculturalistas en tanto puede incorporar y dialogar con sus demandas y aspiraciones de no-dominación y de reconocimiento. Al ciudadano republicano no le cuesta aceptar lo que es distinto, no rechaza la diversidad cultural. Se distancia así del individualismo liberal moderno que, como señala Victoria Camps, es posesivo, "agudiza el sentimiento hacia la propiedad y se hace excluyente con la prosperidad", nos impide aceptar "que se adore a dioses que no son los nuestros, que las costumbres ajenas se mezclen con las nuestras, que lo inusual pase a ser legítimo y normal, que otros invadan el terreno que nos pertenece a nosotros y no a ellos, que nos arrebaten

el poder que conquistamos"; de cierto modo no quiere reconocer que somos iguales y que los problemas que afectan a los grupos llamados minoritarios son problemas de todos (Camps, 2002: 263).

Distanciándose del individualismo liberal y del ideal de una ciudadanía diferenciada, el ciudadano republicano reconoce que hoy los enfrentamientos sociales tienen un abanico mucho más complejo que los de las sociedades pasadas y homogéneas; y que los problemas de ausencia de reconocimiento y exclusión de los diferentes grupos son problemas que competen a todos. Los problemas de la mujer, de las minorías étnicas, de los desplazados, de los diferentes y excluidos no son problemas que deban resolverse en solitario, ni organizadamente. Son problemas de toda la sociedad que nos afectan a todos porque del modo en que los resolvamos o los ignoremos dependerá la estructura y la forma que tenga la sociedad del futuro.

La defensa de la democracia fuerte y deliberativa

Los republicanos contemporáneos no comparten la idea liberal de democracia como competencia o como simple procedimiento de selección de elites, ni como mecanismo para controlar las mayorías. Una primera diferencia entre republicanos y liberales es la que se establece en torno a la cuestión de la cercanía que debe haber entre la ciudadanía y la esfera de las decisiones públicas, entre la ciudadanía y la política. Una segunda diferencia está relacionada con la visión de la política y los modelos de democracia defendidos por cada una de estas tradiciones. En este ensayo expondré tan sólo la idea de democracia defendida por uno de los representantes del republicanismo liberal: Philip Pettit.

Para comenzar, hay que recodar que el liberalismo defiende la separación de los ciudadanos de la política para garantizar la defensa de los derechos individuales. A diferencia de los liberales, el republicanismo liberal aspira a vincular a los ciudadanos con la política y la vida pública no sólo a través del voto, sino del compromiso público y la participación activa en política, por considerarlo una estrategia fundamental para garantizar los derechos de las personas, reducir la corrupción, evitar el ejercicio arbitrario del poder estatal, alcanzar la justicia social efectiva y profundizar la democracia. Por ello, uno de los aportes más significativos del republicanismo instrumental es el de proponer un nuevo modelo de democracia deliberativa y disputatoria que vincule de nuevo en un sentido fuerte a los ciudadanos con la actividad pública y con las decisiones y políticas publicas; y el de sugerir la conexión de la ciudadanía con la política.

Para captar mejor la distancia entre el liberalismo y el republicanismo instrumental es importante recordar que la defensa del sistema representativo y del es-

quema de pesos y contrapesos responde al compromiso liberal con el principio de la *distinción*, que reclama un fuerte distanciamiento entre la ciudadanía y la política con el fin de evitar que las instituciones queden atrapadas por las mayorías y se conviertan en una amenaza para los derechos de las minorías y para las buenas políticas públicas (Gargarella, 2002: 79). Los liberales siempre manifestaron su temor frente a los ciudadanos y frente a las mayorías por considerar que están influidas por intereses personales y por facciones, por emociones efímeras, por pasiones y por estar poco informados y no contar con la educación suficiente. El liberalismo concibe al sistema representativo como un sistema superior a la democracia directa porque logra contener la amenaza de las mayorías, al garantizar la elección de un grupo de ciudadanos que está en mejores condiciones para identificar y defender el bien público. A diferencia de los liberales, lo republicanos no tienen desconfianza frente a los ciudadanos; si bien no consideran que son ángeles, creen en la posibilidad de la presencia de un umbral aceptable de ciudadanos activos y virtuosos. La virtud es un bien escaso, pero existe como móvil del comportamiento social junto con el egoísmo. Y, a diferencia de los liberales, los republicanos consideran que la democracia debe estar orientada a controlar las ambiciones y pasiones no sólo de las mayorías, sino fundamentalmente de las minorías.

Mientras que los liberales defienden la separación entre representantes y representados y los diseños institucionales contramayoritarios con el fin de evitar la tiranía de la mayoría y la vulnerabilidad de las decisiones públicas frente a las pasiones e ilusiones efímeras del *demos*, los republicanos ponen énfasis en reducir la distancia entre representantes y representados, en diseñar herramientas capaces de facilitar el control de los ciudadanos sobre los gobernantes, y esquemas institucionales que les den la posibilidad de disputar las decisiones públicas; abogan además por nuevos modelos de democracia deliberativa, participativa y disputatoria.

Uno de los representantes más conspicuos del republicanismo liberal contemporáneo, Philippe Pettit, aboga por un modelo de democracia como desafío: que acerque a representantes y representados, que diseñe instituciones que vinculen a la ciudadanía con las decisiones públicas, que amplíe los espacios de deliberación y participación y que le dé a la ciudadanía capacidad de disputar las decisiones de los poderes públicos. Se trata de un intento por combinar el ideal de democracia como autogobierno con el ideal de democracia como desafío, ambas basadas en la inclusión y la deliberación pública. Proyecto que es posible sólo si se cree que las personas no están guiadas únicamente por intereses personales y por pasiones (Pettit, 1999: 239-267). La propuesta de democra-

cia como desafío no comparte la defensa a ultranza que hace el liberalismo de la autonomía e independencia de los gobernantes y representantes frente a los ciudadanos. Aunque el republicanismo instrumental rechaza la defensa de la autonomía completa de los representantes en las democracias liberales, no por ello considera que la opción sea acoger las versiones republicanas comunitaristas o aristotélicas, que defienden la democracia directa y el ideal de libertad como "autogobierno democrático de los ciudadanos". La democracia directa, o asamblearía, o plebiscitaria, no resulta la opción sistemáticamente preferida. El desafío del republicanismo instrumental contemporáneo es el de realizar un esfuerzo por distinguir su proyecto de las alternativas comunitaristas, sin que ello implique rechazar todas las formas y manifestaciones de autogobierno.

Una sociedad republicana no es aquella donde las normas son el producto de la voluntad popular, sino aquella en donde las acciones del gobierno pueden sobrevivir al desafío popular. Se puede defender una democracia mayoritaria que no sea necesariamente populista o comunitarista: "Es posible concebir un sistema político que aliente la expresión directa de la ciudadanía y que reconozca, al mismo tiempo, la falibilidad propia de todas nuestras acciones (falibilidad que aparece como resultado de una carencia de información relevante, de las urgencias decisorias, de la imposibilidad de agregar preferencias y/o de llevar una discusión apropiada)" (Gargarella, 2003). Se trata de construir un "sistema político guiado por el principio mayoritario pero a la vez preocupado por el establecimiento de controles sobre la voluntad popular". Como señala Gargarella "uno podría preferir que se escuche la voz de la ciudadanía antes que la voz de los representantes y aún así *rechazar el presupuesto* conforme al cual 'la voz del pueblo es la voz de Dios', 'uno podría rechazar los poderes de veto propios del poder ejecutivo, o la misma institución del Senado, y todavía defender la necesidad de establecer controles sobre la rama más popular del Gobierno', algo que los populistas no aceptarían". Se pueden reducir las distancias entre representantes y representados, sin establecer, al mismo tiempo, un democracia de masas populista, en la que la regla de la mayoría es el bien fundamental.

Es un error asociar el término "republicano" con la tradición populista que aclama la participación democrática del pueblo como una de las más elevadas formas del bien; también es un error establecer una identidad entre republicanismo instrumental y republicanismo aristotélico y comunitarista. El republicanismo instrumental de carácter liberal se resiste a dar los pasos antiliberales de muchos aristotélicos y comunitaristas, en particular se resiste a otorgarle una relevancia moral especial a las prácticas tradicionales de la comunidad, frente a las decisiones de los miembros de tal comunidad; y se resiste a aceptar la premisa del populismo, que considera la par-

ticipación democrática como el valor básico inamovible. La participación no puede ser valorada independientemente de otros valores. La defensa de la participación por sus propios méritos es, entonces, una posición insostenible (Fishkin, James, 1995: 55-75). Para el republicanismo contemporáneo, la participación entra como un valor importante en tanto es un instrumento eficaz para promover otros valores: la igualdad política, la deliberación, la libertad como no dominación, los derechos y la justicia social, el logro de ciudadanos virtuosos, entre otros.

Hasta aquí podemos ver por qué los republicanos liberales se distancian tanto de las versiones liberales y populistas, como de las versiones aristotélicas y comunitaristas, y asumen la defensa de una democracia disputatoria, deliberativa y participativa. Una democracia contestataria tendrá que ser sensible a las críticas lanzadas contra las decisiones estatales, y abrir espacios para que los ciudadanos procedentes de todos los rincones de la sociedad impugnen las decisiones legislativas, ejecutivas o judiciales. Lo que es importante en este modelo es asegurar que los actos del Estado puedan sobrevivir a la contestación popular, no que sean necesariamente el producto de la voluntad popular (Pettit, 1999: cap. 6).

III. Las objeciones republicanas al liberalismo igualitario

Antes de recapitular algunas de las críticas centrales del republicanismo al liberalismo igualitario, señalaré en forma breve los rasgos centrales de este último. Kymlicka caracteriza al liberalismo igualitario por tres afirmaciones sobre el yo, el Estado y la equidad, respectivamente. La primera afirmación es la defensa de la *autonomía individual* y la posibilidad de que las personas elijan en forma racional sus fines[3]. El liberalismo no supone que los individuos tengan conceptos del bien fijos e inmutables, lo que asume es que cada individuo debe tener la capacidad de reflexionar racionalmente sobre los fines que persigue y de revisar si los debe o no perseguir. La función del Estado es hacer que las personas desarrollen y ejerciten esta capacidad de revisión racional. A esta primera afirmación la llama "la posibilidad de revisión racional" (Kymlicka, 2004: 210). La segunda afirmación es que el Estado debe ser *neutral* frente a las diferentes concepciones del bien y no debe interferir en la moral privada de las personas. El papel del Estado consiste en proteger la capacidad que tienen los individuos de juzgar por sí mismos el valor de los distintos conceptos de vida buena, y asegurar a todas las personas los bienes bási-

3. Para garantizar el imperio de la justicia, el principio que, ante todo, debe ser respetado es el de la absoluta autonomía y unicidad de los individuos: "Cada persona cuenta con una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad como un todo puede atropellar" (Rawls, 1978).

cos que les permitan perseguir su propia concepción del bien y desarrollar un sentido de justicia y de identidad con la comunidad política. La tercera afirmación es que las desigualdades que son producto de las circunstancias externas a las personas, o de las diferencias de talentos entre ellas, y no de las elecciones que éstas toman, son injustas y moralmente arbitrarias, por ello deben ser rectificadas. Los liberales igualitaristas afirman que una sociedad justa debe en lo posible tender a igualar a las personas en sus *circunstancias*, de modo tal que lo que ocurra con sus vidas dependa de su propia responsabilidad (Rawls, 2000: 74-76). Aspira a combinar el respeto hacia todas las concepciones de buena vida que coexisten en la sociedad, con la preocupación imparcial por asegurar a cada ciudadano lo que necesita para que pueda desarrollar los ideales de vida a los que aspira.

Una vez identificados los rasgos que definen al liberalismo igualitario, me concentraré en identificar las principales objeciones formuladas por el republicanismo al liberalismo rawlsiano. Una primera objeción señala que el compromiso de Rawls con *la prioridad de los derechos sobre los deberes* le impide prestar atención a la importancia de las virtudes cívicas, a las identidades comunales, a la promoción de la participación política y a las políticas del bien común[4]. Sandel, como representante del republicanismo comunitarista, enfatiza en esta crítica y sostiene que Rawls no puede prestar atención a estas cuestiones debido a su compromiso con la posibilidad de revisión racional (el "yo sin trabas") y con el principio de neutralidad estatal ("el Estado no perfeccionista") (Sandel, 2004). Sostiene que la concepción del yo que tienen Rawls y los liberales es una concepción "sin trabas", que no deja espacio para una comunidad "constitutiva", una comunidad que constituiría la

4. Para los liberales, los derechos deben ser vistos como "cartas de triunfo" frente a las pretensiones mayoritarias y frente a cualquier política. La prioridad de los derechos tiene su origen en el temor de los liberales a la "tiranía de la mayoría"; a partir de allí, conciben la libertad como "libertad frente a la voluntad democrática", es decir, como límite a la participación y la política democráticas. El liberalismo tiene prohibido, por principio, utilizar las políticas estatales para promover cualquier concepto de identidad comunal o para exigir a los ciudadanos una participación activa en los asuntos públicos porque ello implicaría abandonar la neutralidad estatal frente a los diferentes conceptos de vida buena. De esta forma, el liberalismo igualitario de Rawls tiene un compromiso fundacional con la autonomía de las personas, con la neutralidad del Estado y con la igualdad equitativa de oportunidades, pero carece de un compromiso intrínseco o fundacional con la promoción de una ciudadanía activa y con un particular concepto de identidad comunal o virtud cívica. Los republicanos critican al liberalismo por poner los derechos por encima de la participación y de las políticas del bien común.

verdadera identidad de los individuos. Sólo permite una comunidad "instrumental", una comunidad en la que los individuos, con sus intereses y su identidad previamente definidos, entran con vistas a la persecución de sus intereses (Sandel, 2000). Taylor, por su parte, recoge también esta crítica y la reformula afirmando que los liberales han pasado por alto las tesis republicanas, en particular la tesis de que el mantenimiento de la sociedad libre requiere, ante todo, que sus miembros tengan un alto grado de identificación con los intereses de la comunidad en la que viven.

El republicanismo instrumental también critica el principio normativo del liberalismo, según el cual las políticas para el bien común deben reconocer un límite infranqueable en los derechos individuales. Este principio es defendido por Rawls, quien sostiene que la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, y que para garantizar el imperio de la misma, la libertad individual de cada ciudadano debe ser igualmente respetada. De acuerdo con Rawls, si se quiere que impere la justicia entre los individuos de una sociedad, lo que básicamente ha de respetarse es un cierto conjunto de derechos individuales (la primera prioridad es proteger la libertad individual)[5]. Rawls reconoce esta prioridad en el primer principio de su teoría de la justicia como equidad; este principio estipula que "cada persona tiene igual derecho al más amplio sistema de libertades básicas compatible con un sistema de libertades similar para todos"[6]. Los derechos de los ciudadanos consisten en estas "libertades básicas", especialmente el derecho a no ser interferido en forma innecesaria y, en consecuencia, la libertad de perseguir los propios fines siempre y cuando ello sea compatible con los derechos de los demás.

Skinner sostiene que esta posición de Rawls tiene implicaciones políticas claras: el Estado, en nombre del ideal de justicia, debe asumir el deber de respetar tanto como sea posible esta idéntica libertad de todos los ciudadanos para perseguir los fines que eligieron, de la manera que eligieron. Para que esta libertad, que todos tienen igual derecho de disfrutar, sea maximizada, debe haber un mínimo de interferencia externa en la vida de los individuos. De esta forma la

5. Tal y como sostiene Rawls, "en la justicia como equidad el concepto de derecho es previo al del bien". "Con ello quiere decir que un sistema social justo no sólo "define el ámbito dentro del cual los individuos deben desarrollar sus propósitos", sino también que "proporciona un esquema de derechos y oportunidades, y de medios para su satisfacción, dentro y a través del cual estos fines pueden ser equitativamente perseguidos" (Skinner, 1996: 139).
6. A ello agrega Rawls su "regla de la primera prioridad", que asegura lo que llama "la prioridad de la libertad" al postular que "la libertad sólo puede ser restringida por el bien de la libertad".

concepción de justicia distributiva de Rawls está elaborada para oponerse a toda teoría que conceda prioridad no a la libertad (y por tanto, a los derechos) de los individuos, sino al bien común o al bienestar del grupo (Skinner, 1996: 139). Skinner es aún más crítico y señala que la insistencia en los derechos como cartas de triunfo implica proclamar nuestra corrupción como ciudadanos.

Distanciándose de la tradición liberal, el republicanismo piensa la relación entre libertad y bien común de una manera fuertemente contrastante. Asume que dicha relación debe ser vista de modo inverso: los derechos deben encontrar su límite en las políticas del bien común, o mejor, que sin compromiso ciudadano con las políticas del bien común no es posible el ejercicio real de los derechos. El republicanismo tiende a concebir la libertad no como libertad frente a las mayorías o frente al bien común, sino como consecuencia del autogobierno de la comunidad o como el resultado del compromiso de la ciudadanía con el bien común o bienestar general.

Una segunda objeción del republicanismo al liberalismo es la de defender una visión de la política como simple agregación de intereses y como un sistema de competencias en el que diversos grupos de interés pugnan por obtener unos recursos escasos. Esta visión de la política supone varias premisas que no son del todo ciertas y, por lo tanto, no son compartidas por los republicanos: la primera es que las personas en el ámbito público actúan de igual forma que en el ámbito privado, es decir, guiadas sólo por sus intereses egoístas, y por ello es una quimera pensar que en principio se pueden formar ciudadanos virtuosos y preocupados por el interés público. La segunda premisa es que las preferencias y las opiniones de los individuos están dadas y se encuentran asociadas con sus intereses. Estas preferencias no se modifican durante el proceso político. Los republicanos, a diferencia de los liberales, creen que las personas están guiadas por ambiciones personales pero también por valores sociales, y consideran que las preferencias sí pueden transformarse en el ámbito de la política.

Una tercera objeción, que ya se analizó en este texto, es la de que los liberales no sólo tienen una concepción defectuosa de los derechos, sino que se han equivocado al rechazar la posibilidad de establecer vínculos entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, entre la libertad política y la libertad personal. Constant señalaba que la "libertad de los modernos" (entendida como el goce pacífico de la independencia privada) implicaba la renuncia a la "libertad de los antiguos", o sea, la participación activa en el poder coercitivo, porque eso llevaba a una subordinación del individuo respecto de la comunidad. Isaiah Berlin, en la misma línea, argumentaba que la libertad de los antiguos es potencialmente totalitaria e inaceptable para un liberal, y concluye que las ideas de

democracia y de autogobierno no pueden corresponder a la idea liberal de libertad. La concepción positiva de la libertad es antimoderna porque requiere que se postule una noción objetiva de buena vida para las personas, y es que el ciudadano activo y comprometido con lo público es el ideal de vida, superior a las otras formas de realización personal. Como ya se analizó, los republicanos rechazan esta tesis y sostienen que es posible hacer compatibles la libertad negativa con el servicio público y la participación política.

IV. El liberalismo igualitario de Rawls y el ideal de ciudadanía

Antes de evaluar si las críticas mencionadas son válidas es importante exponer la concepción de ciudadanía defendida por Rawls. Sólo conociendo su visión de ciudadanía podremos evaluar si es cierto que Rawls no asigna un valor especial a las virtudes cívicas, a la participación política y a las identidades comunales en su teoría.

A diferencia del liberalismo, que concibe la ciudadanía como simple estatus, Rawls considera que el problema principal de un nuevo modelo de ciudadanía es conseguir la estabilidad social y política respetando un pluralismo razonable. Rawls afirma que la visión liberal de ciudadanía como estatus legal o titularidad de derechos ha entrado en crisis en las sociedades contemporáneas, en tanto no proporciona una base suficiente para mantener unida a la sociedad y para garantizar la convivencia política. Un rasgo de las sociedades contemporáneas es la fragmentación y la pluralidad de identidades y de concepciones de vida buena: hoy existe menos convergencia o acuerdo que nunca, y ello exige definir nuevos puntos de referencia para el acuerdo. El desafío contemporáneo es, entonces, construir un ideal de ciudadanía que no sea incongruente con la pluralidad de identidades (no-públicas) de las personas.

Para Rawls, ser ciudadano es "adoptar una cierta perspectiva de justicia frente al mundo y gobernar el propio comportamiento de acuerdo con los principios derivados de ella" (Millar, 1997: 75). Esta perspectiva consiste "en verse a sí mismo como uno entre muchos individuos libres e iguales y en reconocer que la sociedad política a la que pertenece tiene que ser gobernada por principios que todos puedan aceptar" (Millar, 1997: 75). Ciudadano es quien suscribe un conjunto de principios y una vez suscritos rige su vida cotidiana por ellos; por ejemplo, respetando "el derecho de los otros a la libre expresión o acordando para ellos iguales oportunidades en la asignación de empleo". Ser ciudadanos es reconocer a los otros como agentes morales, libres e iguales, racionales y razonables; de esta forma Rawls concibe la ciudadanía como una identidad política y pública, resultado de un consenso, para hacer frente al desafío del pluralismo.

Esta perspectiva de la ciudadanía implica asumir como premisa una visión de la persona como agente moral. Para Rawls, la persona debe ser considerada como un agente moral, libre, igual y racional. Las personas como agentes morales tienen dos capacidades: una es la capacidad de formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien, una concepción de lo que es una vida valiosa (Rawls, 1996). Esta capacidad personal se promueve en la vida cotidiana y sirve de base a muchas de las asociaciones voluntarias que surgen en la sociedad civil. Para Rawls y la tradición liberal, estas concepciones del bien son radicalmente divergentes y no hay expectativa alguna de un acuerdo entre los individuos sobre su valor último. La segunda capacidad está relacionada con su sentido de la justicia, a saber, la capacidad de entender, aplicar y actuar conforme a la concepción pública de la justicia. Las personas tienen una sensibilidad moral o la impresión moral de participar en un sistema de cooperación y, por lo tanto, de obedecer a unos principios regulativos orientados por la idea de reciprocidad (Rawls, 1996: 82; 1978: 538; Zapata, 2001: 91). De acuerdo con esta capacidad, los individuos pueden llegar a un acuerdo sobre los principios de la justicia que luego gobernarán sus instituciones políticas[7].

Para el modelo liberal de ciudadanía de Rawls, ambas dimensiones tienen el mismo estatuto básico, y aspira a lograr que se complementen recíprocamente, es decir, apuesta a que la persecución de una idea de bien particular siempre vaya acompañada de un sentido de la justicia (Zapata, 2001: 92). De esta forma, para Rawls la ciudadanía no es sólo la capacidad de cada persona para formar, revisar y perseguir racionalmente su definición del bien, sino la capacidad para aceptar una concepción pública de justicia que establece que los bienes primarios deben distribuirse en forma igual. Rawls afirma que las identidades ciudadanas (o capacidad para llegar a acuerdos de justicia y someterse a los mismos, o sensibilidades morales) deben preceder a las identidades personales, en el sentido que se acuerda confinar o someter las concepciones del bien a los límites prescritos por los principios de justicia. Para Rawls, lo razonable (disposición humana a actuar moralmente) debe operar como límite y restricción de lo racional (capacidad de formar una concepción del bien).

Una vez que los ciudadanos se vean a sí mismos como personas libres e iguales, deberán reconocer que para perseguir sus respectivas concepciones del bien necesitan de los mismos bienes primarios (esto es, de los mismos derechos, li-

7. Miller señala que Rawls adscribe a los miembros de las democracia liberales una doble identidad. Una capacidad privada de establecer identidades personales en torno a ideales de buena vida y una capacidad ciudadana

bertades y oportunidades básicas), así como los mismos medios aptos para todos los fines, como el ingreso y la riqueza, y las mismas bases sociales de autorrespeto. Por esta razón, tienen que concordar en una concepción política de la justicia que establezca que "todos los bienes primarios sociales deben distribuirse por igual, a menos que una distribución desigual de cualquiera de esos bienes redunde en provecho de los menos favorecidos". Los bienes primarios constituyen los bienes de la ciudadanía que sirven para garantizarle a las personas desarrollarse en forma autónoma y ser responsables de sus actos. Si la ciudadanía no tiene la posibilidad de satisfacer sus necesidades dejará de ser autónoma y democrática.

Los bienes básicos de la ciudadanía constituyen el criterio objetivo para juzgar las ventajas y el bienestar de las personas, y el éxito de las políticas públicas o los cambios institucionales. El criterio para juzgar qué tan bien están las personas debe ser independiente de cualquier doctrina comprehensiva del bien, para que pueda ser parte del consenso. Los ciudadanos pueden tener identidades no públicas diferentes pero compartir la idea de lo que es racionalmente ventajoso para ellos.

Rawls presenta y defiende este nuevo modelo de ciudadanía liberal (que establece la prioridad de las identidades ciudadanas sobre las identidades personales) como el que permite responder al desafío del pluralismo. Un ideal de ciudadanía que pretende ser compatible con el pluralismo liberal, que obliga a no imponer a otros una concepción de bienestar ni un plan particular de vida. De aquí la importancia de los derechos y el hecho de que los principios de la justicia no puedan privilegiar una concepción particular de bienestar. Y de aquí su rechazo a las versiones fuertes del humanismo cívico (o republicanismo aristotélico), que sostienen que somos seres políticos que nos realizamos en los escenarios públicos. Rawls no concibe al ciudadano como participante activo en la política. Su modelo de ciudadanía se opone a la idea de ciudadanía del republicanismo aristotélico, según la cual la principal identidad de los hombres es la de ser seres políticos cuya naturaleza se realiza mediante una difundida y activa participación política. "Si bien los derechos políticos están incluidos en el primer principio de justicia, y es así que, por definición, un ciudadano es todo aquel que tiene derecho a la participación política, lo único que se requiere en realidad de él o ella es el reconocimiento de los principios de justicia". Rawls defiende la división entre ciudadanos políticamente activos y ciudadanos que priorizan otras identidades, como una distinción buena para la sociedad porque siempre es "provechoso que las personas desarrollen sus diferentes talentos y habilidades complementarias y traben lazos de cooperación mutuamente ventajosa".

Este nuevo lenguaje de la ciudadanía –presente en sus últimos trabajos– expresa un cambio de enfoque en Rawls: mientras que en su libro *Teoría de la justicia*, los sujetos de su teoría son "personas", "hombres" o "partidos", ahora se trata siempre de ciudadanos. En sus primeras presentaciones de la teoría, la justicia se identifica como un conjunto de principios que individuos racionales podrían suscribir para fijar los términos de la cooperación. Aunque los principios de justicia incluyen derechos de ciudadanía, las partes que celebran el hipotético contrato son simplemente agentes humanos racionales que promueven sus concepciones individuales de buena vida. Rawls, al igual que el republicanismo liberal, orienta sus esfuerzos a definir un nuevo ideal de ciudadanía que sirva de fuerza unificante en un mundo dividido o plural, que logre conseguir la lealtad y el compromiso de las personas y que siente las bases para garantizar la convivencia política.

V. ¿Son realmente incompatibles el liberalismo y el republicanismo?

El problema que surge es el de determinar hasta qué punto el republicanismo contemporáneo es una corriente antagónica al liberalismo igualitario y, en particular, al liberalismo rawlsiano. Aquí pretendo señalar que es dudoso presentar al liberalismo igualitario defendido por Rawls y Dworkin como una opción antagónica a la ofrecida por el republicanismo contemporáneo liberal. No existe entre estas dos visiones ningún desacuerdo fundamental que no pueda ser resuelto en puntos de encuentro. No se puede afirmar que el republicanismo liberal haya avanzado más que el liberalismo igualitario en la defensa de virtudes cívicas, identidades ciudadanas, modelos de ciudadanía activa y democracia deliberativa.

Para empezar, no es cierto que el liberalismo igualitario y rawlsiano sea insensible a las condiciones y motivaciones que son necesarias para alcanzar la justicia social y la defensa real de los derechos de las personas. Rawls argumenta que una condición de posibilidad de una sociedad justa es que los ciudadanos posean un sentido efectivo de la justicia y, en particular, un deseo de orden superior para vivir de acuerdo con los principios de justicia (Rawls, 1978: 501-506). Este sentido de justicia se identifica además con la capacidad razonable de la persona, en tanto que manifiesta una sensibilidad moral de participar en un sistema de cooperación (Rawls, 1996: 82). Este sentido, nos dice, es inherentemente humano, los animales, aunque capaces de crear sociedades, carecen de él (Rawls, 1978: 557-566).

Por otro lado, no es cierto que los liberales como Rawls, Dworkin y Kymlicka desconozcan la importancia de los deberes que los ciudadanos tienen respecto de su comunidad, junto con los derechos que defienden insistentemente. Todos coinciden en afirmar que el hecho de que el liberalismo tenga un compromiso in-

trínseco y fundacional con los derechos y la defensa de la autonomía de las personas no significa que se desinterese por el papel que deben cumplir en el alcance de la justicia los conceptos de participación, virtudes cívicas e identidades comunales. Kymlicka sostiene que el liberalismo igualitario considera que el mejor modo de alcanzar los derechos y la justicia social, o quizás el único, es el desarrollo de sociedades que posean algunos tipos de identidades comunales, virtudes cívicas y un umbral aceptable de ciudadanía activa (Kymlicka, 2004: 214). Por su parte, Rawls defiende en forma explícita la necesidad de un ciudadano orientado hacia el deber cívico, en el sentido que al ejercer su identidad y el poder político debe ser capaz de justificar públicamente sus actos con ayuda de los valores políticos que están presentes en la Constitución. Finalmente, la defensa de la neutralidad no niega la posibilidad de que se tomen medidas que favorezcan una determinada cultura o promuevan una ciudadanía interesada en lo público; lo que se niega es que la justificación última de una determinada política tenga que ver con el valor que se le asigna a una particular concepción del bien. El liberalismo igualitario coincide con muchos de los reclamos del republicanismo. Las reformas que se sugieren se orientan a lograr que los ciudadanos tomen mayor control sobre los destinos de la comunidad.

ÓSCAR MEJÍA QUINTANA

La filosofía política de John Rawls [I]: la *Teoría de la justicia*
De la tradición analítica a la tradición radical filosófico-política

Profesor asociado y director del Departamento
de Ciencia Política, Universidad Nacional de Colombia
omejiaq@unal.edu.co

Introducción

El resurgimiento de la filosofía política durante la segunda mitad del siglo XX se origina, cronológicamente, con la publicación de la *Teoría de la justicia* [1971] de John Rawls, cuyos planteamientos constituyen un audaz intento por fundamentar una nueva concepción de la moral, la política y el derecho, y de sus relaciones entre sí, con sustanciales connotaciones para el desarrollo institucional de la democracia e inaugurando con ello un proyecto alternativo, similar al de Habermas, que hoy se inscribe en lo que ha dado en llamarse democracia deliberativa.

La *Teoría de la justicia* termina de redondear la crítica al utilitarismo emprendida por Rawls 20 años atrás, cuando decide acoger la tradición contractualista como la más adecuada para construir una concepción de justicia como equidad, capaz de satisfacer por consenso las expectativas de igual libertad y justicia distributiva de la sociedad. Para ello concibe un procedimiento de consensualización –la posición original–, de la que se derivan, en condiciones simétricas de libertad e igualdad argumentativas, unos principios de justicia que orientan la construcción institucional de la estructura básica de la sociedad, a nivel político, económico y social (Rawls, 1979). La teoría de Rawls se constituye en una crítica posliberal a las sociedades posindustriales e intenta, así, resolver la crisis de legitimidad de la democracia liberal, así como la tensión entre legalidad y legitimidad, planteada por la modernidad, a través de un procedimiento de consensualización que sometía el ordenamiento legal a unos criterios de justicia concertados imparcialmente; si bien su propuesta, más que resolver la cuestión, reaviva el debate Kant-Hegel en los términos clásicos.

Además de esta presentación introductoria a la filosofía política de Rawls, con el objetivo eminentemente propedéutico de ubicar al lector en el conjunto de su desarrollo teórico, el presente escrito pretende ilustrar, como hipótesis de trabajo,

el rompimiento que Rawls hace con la tradición filosófica analítica de la que provenía y su asunción de la tradición radical, lo que se expresa en la recepción que hace de la teoría del contrato social, en su versión kantiana, la cual, posteriormente, a raíz de las críticas comunitaristas, igualmente desborda para asumir una versión republicana que le permite criticar al liberalismo procedimental moderno[1] y desarrollar su versión revisada de un liberalismo político como clave de bóveda del esquema de convivencia política de las sociedades complejas[2].

En lo que sigue se pondrá de presente el desarrollo inicial del planteamiento rawlsiano, en lo que constituyen las etapas iniciales de estructuración del modelo, en el marco de lo cual se produce el rompimiento de Rawls con la tradición utilitarista y la adopción de la teoría del contrato social, en su versión kantiana, particularmente. Esta asunción del contractualismo clásico representa, simultáneamente, un abandono paulatino de la tradición analítica de la que provenía Rawls en un primer momento, inscribiéndolo en la otra tradición constitutiva de la filosofía política, como las contrapone Rubio Carracedo:

> Conviene diferenciar, no obstante, dos orientaciones muy distintas de la filosofía política actual [...] que se han desarrollado de modo paralelo [...] y con metodologías casi contrapuestas. La primera acusa notablemente el influjo de la filosofía analítica y se centra en el estudio lógico-categorial de los conceptos normativos fundamentales, acercándose notablemente al enfoque analítico dominante en la ciencia política. La segunda, en cambio, que a veces es denominada "radical" por los representantes de la primera, es la heredera del enfoque clásicamente holista de la filosofía política y se expresa preferentemente mediante categorías idealistas, marxistas, fenomenológicas y/o hermenéuticas (Carracedo, 1990:33).

A continuación se presentará un recorrido por los antecedentes, el núcleo y las derivaciones de la propuesta de John Rawls, con el propósito de evidenciar los aspectos desde los cuales es posible hacer una crítica al proceso constitucional y político colombianos. En ese orden, el escrito presentará la estructura general de la *Teoría de la justicia*, donde se desarrolla la subsunción que Rawls hace de la tradición contractualista (1), así como los antecedentes del modelo (2), para exponer enseguida los principales constructos de su teoría de la justicia (3).

1. Para una visión crítica alternativa de la tendencia republicana véanse los decisivos estudios de Gauchet (1989), Kriegel (1996), Renaut *et al.* (1999) y, especialmente, Sylvie Mesure *et al.* (1999).
2. Véanse, entre otros, Sunstein (1990), y, especialmente, Pettit (1999).

1. Antecedentes de la Teoría de la justicia:

El primer bosquejo de la teoría (Carracedo, 1990:153-242) se da en 1951 con la publicación de "Outline of a Decision Procedure for Ethics" (Rawls, 1986). Allí el problema se plantea como la búsqueda de un procedimiento de decisión ético: los principios éticos han de ser justificados, como los criterios inductivos han de ser validados.

Rawls sigue el modelo de la filosofía de la ciencia neopositivista, el cual se despliega mediante una inductivización del intuicionismo racional a través de los siguientes pasos:

- definir el tipo de jueces morales competentes;
- definir la clase de juicios morales válidos;
- descubrir y formular una explicación satisfactoria del rango total de tales juicios, entendido ello como el artificio heurístico para producir principios razonables y justificables;
- proceder a examinar los criterios que definen los principios justificables y los juicios racionales;
- restringir el campo de aplicación de tal procedimiento decisorio a los juicios éticos sobre la justicia de las acciones.

Posteriormente abandona este método pero no renunciará nunca al procedimiento de decisión para la ética. La teoría del equilibrio reflexivo será derivada del concepto de explicación expuesto y, de hecho, Rawls remite a este trabajo en los parágrafos No. 9 y No. 87 de su *Teoría de la justicia.*

En este artículo Rawls señala las características que deben poseer los "jueces morales competentes", que a su vez son las mismas de la persona moral, a saber:

- un grado normal de inteligencia;
- un conocimiento de las consecuencias de las acciones que se realizan con cierta frecuencia;
- ser un hombre razonable, en el sentido de considerar las cuestiones morales con espíritu flexible y ser consciente de los preconceptos que él mismo posee al respecto;
- un conocimiento de aquellos intereses humanos que, al entrar en conflicto, demandan una decisión moral.

La primera formulación del modelo (Carracedo, 1990) se completa en 1958. Su antecedente inmediato se encuentra en el artículo "Two Concepts of Rules" [1955], el cual ya constituye un cambio significativo en relación con el anterior. El énfasis se desplaza de la cuestión utilitarista a la cuestión lógica, bajo la influencia del segundo Wittgenstein. Quienes siguen una práctica aceptan las reglas como definitorias de ésta. Lejos de generalizar decisiones individuales, las reglas definen una práctica y en

sí mismas son sujeto del principio utilitarista. El error radica en considerar que las reglas morales son todas reglas sumarias. El utilitarismo es un procedimiento válido pero su aplicación exige reglas codificadas.

Tres años después, en su artículo "Justicia como equidad" (Rawls, 1986) [1957], Rawls se va a servir del concepto de práctica como base para formular su teoría de la justicia como equidad. Pero ya no lo hará en el contexto del utilitarismo sino en el del contrato social. Este último le permite distanciarse del utilitarismo clásico y mostrar que la imparcialidad es la idea fundamental del concepto de justicia.

Es en este momento cuando Rawls empieza a romper no sólo con la tradición utilitarista, que considera insuficiente para fundamentar una teoría de la justicia verdaderamente consensual, en la línea kantiana, sino que se desplaza de la tradición de la filosofía política de ascendencia analítica, en la que se venía inscribiendo, y comienza a inscribirse en la tradición radical. En otras palabras, abandona la consideración de los problemas lógico-categoriales y metaéticos propios de la primera para asumir las problemáticas normativas, práxicas y regulativas de la segunda, en un proceso que finalizará con la segunda formulación del modelo diez años después.

En efecto, la justicia como imparcialidad se expresa en dos principios que posteriormente serán los Principios de la Justicia. Tales principios expresan un conjunto de tres ideas, en la tradición de Kant y Stuart Mill: libertad, igualdad y recompensa por servicios que contribuyan al bien común. El primero marca la posición inicial de igual libertad, definida por una práctica. El segundo señala las únicas modalidades de desigualdad permitidas, las cuales no se sitúan en los oficios y posiciones sino en los beneficios y las cargas conexas. En ambos, Rawls excluye la posición utilitarista del aumento del beneficio a todos por la de la competencia justa, donde los concurrentes son juzgados por sus méritos propios.

Para Rawls, el sentido de justicia y la concepción del bien que caracteriza a toda persona presupone que puede ser considerada un juez moral tanto de su vida como de la ajena. En "Justicia como equidad", Rawls precisa las características de las personas morales en la situación idónea para la elección de los principios:

- son mutuamente desinteresadas;
- son racionales;
- tienen necesidades comunes que posibilitan la cooperación;
- son iguales en poder y aptitudes, lo que no les permite dominarse fácilmente entre sí en condiciones normales.

Aquí ya comienza a relacionarse el concepto de imparcialidad con el de una persona autointeresada, racional, necesitada e igual, que, posteriormente en la *Teoría de la justicia*, hará factible la elección de los principios.

La segunda formulación del modelo (Carracedo, 1990) se consolida en 1967. Su antecedente está en el artículo "Sense of Justice" (Rawls, 1986) [1963], donde Rawls presenta una construcción psicológica del concepto de justicia como imparcialidad. A partir de los trabajos de Piaget, Rawls intenta responder dos preguntas: primero, ¿a quién es debida la obligación de justicia?, y, segundo, ¿qué se sigue de cumplir los requerimientos de la justicia? La construcción psicológica viene a dotar a los egoístas racionales de la dimensión moral como base de un esquema social de cooperación. Aquí Rawls elabora una teoría de los sentimientos morales en la que el individuo va pasando de unos estadios a otros, con determinados sentimientos de culpabilidad en cada uno de ellos:

- culpabilidad con respecto a las autoridades;
- culpabilidad con respecto a las asociaciones;
- culpabilidad con respecto a los principios.

El sentido de justicia, propio del último estadio, supone dos tipos de capacidades morales:

- entender el significado y contenido de los principios de justicia que eventualmente puedan ser elegidos en una posición ideal de libertad e igualdad entre las partes;
- poseer el patrón de conducta afectiva y psicológica propio de todo ser humano.

Para Rawls, los hombres poseen "por naturaleza" un sentido de justicia que se manifiesta en capacidades morales e intelectuales que lo distinguen como tal. El sentido de justicia es, prácticamente, sobre el que se fundamenta la dignidad de la persona, lo que hace de ella un "soberano individual", de inequívoco corte kantiano. Este imperativo kantiano será particularmente resaltado por Rawls en "Distributive Justice" (Rawls, 1986) [1968] y desde entonces comenzará a constituir uno de los pilares fundamentales de su concepción de la justicia.

En este desarrollo va madurando el concepto de persona moral, el cual, al final de este período preparatorio, podría resumirse de la siguiente manera:

- la persona moral posee las calidades de un juez moral competente;
- la persona moral será capaz de elegir los principios de la justicia en una situación ideal dada;
- la persona moral tendrá el sentido de justicia que todo ser humano posee en condiciones sociales y psicológicas normales;
- la persona moral será siempre considerada como un fin en sí mismo (Bonete, 1990:89-132).

Finalmente, "Distributive Justice" (1967) presenta las novedades más importantes y desarrolla el segundo principio. Rawls expone el problema de una forma más realista dentro de las premisas de un funcionalismo liberal-social. Concede

que, aunque el principio utilitarista de maximización del bien parece más racional, la tradición del contrato social presenta una concepción alternativa de la justicia, mucho más satisfactoria desde el punto de vista moral.

Se desarrolla aquí el concepto de posición original, introducido y justificado plenamente por su raíz kantiana. Según éste, los principios proceden de un acuerdo entre personas libres e independientes en una posición ideal de igualdad. Se trata de una decisión racional y vinculante hecha en las condiciones ideales que proporciona el velo de ignorancia.

El velo de ignorancia evita el influjo de las contingencias de clase social y fortuna. El primer principio asegura las libertades básicas iguales para todos y el segundo principio permite las desigualdades cuando son justas. Tras la formulación de los principios, la cuestión será si es practicable organizar las instituciones de una democracia constitucional según esos principios. Ello es posible si el Estado garantiza un mínimo social sin menoscabo del principio de diferencia.

Rawls desprende de esto dos tipos de justicia procedimental: la perfecta, que ejemplifica con la partición igualitaria de la torta en la cual quien la corta toma el último pedazo; y la imperfecta, donde el tribunal depende de una evidencia que puede ser errónea. Las dos modificaciones mayores en la formulación del modelo son la del velo de ignorancia y la desvinculación del "principio maximin" de su versión utilitarista. El constructo del velo de ignorancia parece, sin embargo, eliminar toda posibilidad de elección racional-instrumental al privar a los contratantes de la mínima información necesaria para deliberar.

2. El Contractualismo clásico: de Hobbes a Kant

La tradición contractualista no será adoptada por Rawls en términos acríticos, sino que intentará superar las debilidades de los modelos contractualistas clásicos en varias direcciones. Primero, en cuanto a Hobbes, desligando el contrato social de sus preceptos iusnaturalistas, los cuales, pese a sus bondades, recomponían la relación entre moral y política que, precisamente, se había querido replantear. Segundo, en cuanto a Locke y Rousseau, dándole efectivamente al criterio de legitimación que ellos le confieren al acuerdo mayoritario una connotación moral, el cual, gracias a un procedimiento de argumentación claramente establecido, que deseche toda posibilidad de arbitrariedad que pueda desembocar en una "dictadura de las mayorías", justificada y absolutizada, además, en tanto voluntad colectiva "moral".

Y, tercero, superando la solución que Kant intenta darle a la problemática generada por el criterio de legitimación fáctico de Locke y Rousseau, pero cuya fundamentación monológica termina quitándole la base consensual al contrato

social que los anteriores autores sí habían podido darle. De este conjunto de propósitos surgirá y, durante casi veinte años, madurará la estrategia rawlsiana, que alcanzará en *A Theory of Justice* su primer contorno definitivo. En lo que sigue, se reconstruirá detalladamente esta tradición contractualista, intentando señalar las principales debilidades que la reflexión rawlsiana buscará resolver posteriormente con su *Teoría de la justicia*, en particular la relación entre moral, política y derecho que va a explicitar en ella y la reformulación de la ecuación legitimidad-legalidad que de ello se va a desprender.

El pacto de unión en Hobbes

Hobbes plantea un iusnaturalismo moderno en el cual el derecho positivo depende del derecho natural, no en cuanto a su contenido sino en cuanto a su validez. La obligación de obedecer al soberano es una obligación derivada de la ley natural, con carácter moral. En el sistema jurídico de Hobbes, el derecho natural constituye la fuente de las normas primarias y el derecho positivo, de las derivadas. Las leyes del derecho natural no se convierten en leyes hasta que existe el Estado y el poder soberano obliga a obedecerlas.

De esta manera, el iusnaturalismo de Hobbes es una forma de transición entre el iusnaturalismo premoderno y el positivismo jurídico. La ley natural es superior a la positiva porque fundamenta su legitimidad y establece su obligatoriedad. Pero, al mismo tiempo, fundamenta la legitimidad y establece la obligatoriedad del ordenamiento jurídico positivo en su conjunto.

Sin duda, el capítulo fundamental de todo el *Leviathan* es el XIV (Hobbes, 1985), pues allí confluye toda la teoría antropológica conceptualizada anteriormente y de él se deriva todo el ordenamiento jurídico posterior del "bienestar común", es decir, del Estado. En ese sentido, el capítulo sirve de plataforma giratoria para justificar las extensas disquisiciones anteriores sobre la naturaleza del hombre y el planteamiento político consecuencia del "pacto de unión" que allí se fundamenta.

Hobbes inicia su argumentación definiendo y diferenciando, como lo especifica Macpherson (1985), tres conceptos claves: el de estado de naturaleza (cap. XIII), el de derecho de naturaleza, y el de ley natural, todos los cuales servirán para fundamentar, posteriormente, el del contrato social y el pacto de unión. El estado de naturaleza refleja un estado de guerra permanente, local e internacional, donde los hombres viven en constante temor a una muerte violenta. En esta condición hipotética todo hombre es susceptible a la invasión de su vida y propiedad, por la libertad que todos tienen de hacer lo que quieran. El objetivo primordial del concepto es demostrar que los hombres deben hacer lo necesario para evitar ese estado de cosas.

El derecho de naturaleza será establecido en los términos de "la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera para la conservación de su propia [...] vida [...] para hacer todo aquello que su [...] razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin" (Hobbes, 1985, cap. XIV). La razón acude en auxilio del hombre, señalándole los medios para superar la situación de anarquía y peligro en que se encuentra, justificada en el derecho natural que todos tienen de protegerse a sí mismos de una muerte violenta.

La ley de naturaleza constituye la concreción de lo anterior en forma de reglas prescriptivas con las que todo hombre razonable debe estar de acuerdo, dentro o fuera del estado de naturaleza. Esta ley fundamental reza así: "... cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra".

De ello se derivan las dos ramificaciones básicas del bienestar común (*common wealth*): "buscar la paz y seguirla" y "defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles" (Hobbes, 1985, cap. XIV). Es interesante observar el giro sutil pero radical de Hobbes en este punto. El raciocinio mecanicista hubiese colocado, por pura consecuencia natural y lógica del estado de naturaleza, la defensa de sí mismos como imperativo primordial y, en segundo lugar, la búsqueda de la paz.

Hobbes invierte los términos para fundamentar a partir de ahí la necesidad posterior de un estado civil. Pero con ello está desbordando metodológicamente el modelo causal que había seguido hasta aquí e introduciendo un constructo ideal de sociedad, proyectado desde un sujeto racional, que colectivamente tiene que perseguirse para garantizar el bienestar común. Con esto inaugura un tipo de ciencia social no positivista, donde el papel del sujeto no es meramente mecánico ni reflectivo, y cuya proyección racional de un estado ideal constituye el principio heurístico y teleológico de su teorización y eventual actividad.

La Segunda Ley Natural, derivada de la anterior, permitirá fundamentar el contrato:

> ... que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar a este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que le sea concedida a los demás con respecto a él mismo (Hobbes, 1985, cap. XIV).

La ley comporta, pues, dos partes: la prohibición de lo que la naturaleza le compele a hacer contra los otros para preservar la paz y, por ende, su propia vida; y la limitación de su libertad de luchar contra los otros con tal de que los demás hagan lo mismo. Hobbes está estableciendo dos condiciones y momentos dife-

rentes en la constitución del pacto. El primero es un acto concertado, un compromiso común, un contrato social a través del cual todos renuncian a sus derechos de naturaleza al mismo tiempo.

El segundo es la transferencia de esos derechos a una persona o institución, acto que debe ser necesariamente concertado y consensual, constituyéndose en un pacto de unión frente a un objetivo definido, a saber: el de que un poder común garantice a todos el cumplimiento del contrato y el pacto, evitando así recaer en el estado de anarquía y zozobra anterior.

Como Habermas precisa, el *pactum societatis* (contrato social) es englobado por el *pactum subjectionis* (pacto de dominio) y ambos desembocan en un *pactum potentia* (pacto de poder) sobre el que se levantará, como expresión del beneficio común, el estado civil y el nuevo ordenamiento jurídico positivo, cuyas primeras leyes son anticipadas por Hobbes en el capítulo XV. Poder que comprende el supremo poder económico (*dominium*) y el supremo poder coactivo (*imperium*) a un mismo tiempo (Habermas, 1990a).

Ambas condiciones, entonces, contrato social y pacto de unión, constituyen motivo de compromiso y obligación y pueden ser asumidas de diversas maneras, por diferentes procedimientos: acciones, palabras o, simplemente, abstención de asumir acciones violentas, propias del estado de naturaleza, pueden ser signos, expresos o inferidos, de que la sociedad ha decidido adoptar el pacto como alternativa de convivencia social. Pacto cuya naturaleza es absolutamente humana y que no puede ser concertado ni con las bestias ni con Dios, sino sólo entre los hombres, que son los sujetos necesarios del mismo.

De esto se genera el bienestar común el Estado (*common wealth*), el cual surge "en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho a gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera". Se constituye así el Estado, el cual será definido como "una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina soberano y se dice que tiene poder soberano..." (Hobbes, 1985, cap. XIV).

Soberanía que se caracterizará por ser irrevocable, absoluta e indivisible, y que culmina cuando el pacto termina por cumplimiento de la obligación o remisión del mismo por parte del soberano. Soberanía irrevocable porque no puede producirse ruptura del pacto puesto que este ha sido cedido al soberano y no existe contrato entre él y los súbditos; absoluta, pues tras el pacto el soberano no tiene

límites, salvo el derecho a la vida del súbdito; indivisible, pues aún tratándose de una asamblea, debe actuar como un cuerpo homogéneo, sin fisuras ni contradicciones en su acción.

De nuevo aquí es interesante observar, contra el prejuicio generalizado, que para Hobbes no todos los derechos pueden alienarse en el soberano. El derecho de resistencia (Hobbes, 1985, cap. XIV) queda clara y expresamente contemplado para los casos en que se atente contra la propia vida, o pretenda lesionarse, esclavizarse o encarcelarse sin justificaciones motivadas.

Lo cual, como lo señala Habermas, muestra claramente que el principio de validez del orden jurídico reside en la interpretación adecuada que el soberano hace de las leyes naturales fundamentales y que la legitimidad del régimen legal no depende del capricho del Estado, es decir, de la ley positiva, sino de la concordancia de los actos jurídicos con los derechos inalienables del asociado.

Locke y el acuerdo mayoritario

El *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (Locke, 1990), escrito en 1690, cuarenta años después del *Leviathan* de Hobbes, retoma el modelo contractual pero introduciendo cambios sustanciales al esquema hobbesiano. En primer lugar, es evidente el interés primordial de Locke de horadar el argumento justificatorio de la monarquía. El poder no puede legitimarse aduciendo ser la descendencia de Adán, sencillamente porque ésta se perdió:

> ... el conocimiento de cuál es la línea más antigua de la descendencia de Adán se perdió hace tantísimo tiempo, que en las razas de la humanidad y en las familias del mundo no queda ya ninguna que tenga preeminencia sobre otra ... (Locke, 1990:33-34). [E inmediatamente lo reafirma]: ... es imposible que quienes ahora gobiernan en la tierra se beneficien en modo alguno o deriven la menor traza de autoridad de lo que se considera fuente de todo poder: el dominio privado y la jurisdicción paternal de Adán (Locke, 1990:33-34).

Más adelante ataca igualmente la tesis del poder paternal como justificación del poder político. El poder paternal se fundamenta en el hábito y el respeto filial, pero requiere también la libre aceptación de los hijos: "Más nunca soñaron [los hijos] que la monarquía fuera 'Iure divino', cosa de la que jamás oímos hablar entre los hombres hasta que nos fue revelada por la teología de estos últimos tiempos; ni tampoco admitieron que el poder paternal tenía un derecho de dominio, o que era el fundamento de todo gobierno" (Locke, 1990:125).

La monarquía ha pretendido justificar su dominio con este tipo de argumentos, sin reconocer que la sumisión a un gobierno es un acto de libertad y con-

sentimiento, e imponiendo así, de hecho, un poder más arbitrario que la misma esclavitud, pues ésta es un estado de guerra entre un vencedor y un cautivo que, sin embargo, se supera con un pacto entre ambos, lo que no sucede con la monarquía (Locke, 1990:52-54).

La sociedad, pues, ha tenido que constituirse de otra manera. Locke introduce aquí su concepto del estado de naturaleza, que modifica por completo al hobbesiano y anticipa casi en su totalidad el posterior de Rousseau. Para Locke, aquel se caracteriza por ser "un estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación", absolutamente contrario a esa condición anárquica planteada por Hobbes. En él existe una libertad absoluta, la cual se garantiza con el derecho de cada uno de castigar al ofensor, y está determinada por dos poderes o capacidades: la de preservarse a *sí mismo* y a otros en los límites de la Ley Natural y castigar los crímenes cometidos contra esa ley (Locke, 1990:36-45).

Este estado de naturaleza desaparece por el surgimiento de un estado de guerra, originado en el derecho de cada cual a repeler los ataques contra sí mismo, generándose una condición de enemistad, malicia, violencia y destrucción, que se generaliza por la ausencia de un juez con autoridad capaz de garantizar la convivencia social: "La falta de un juez común que posea autoridad pone a todos los hombres en un estado de naturaleza; la fuerza que se ejerce sin derecho y que atenta contra la persona de un individuo produce un estado de guerra, tanto en los lugares donde hay un juez común, como en los que no lo hay" (Locke, 1990:49).

La propiedad constituye un elemento esencial tanto del estado de naturaleza como del estado de guerra. *Lato sensu* aquella es considerada conjuntamente como la vida, la libertad y la posesión de bienes. Locke comprende la propiedad como limitada por la Ley Natural y, particularmente, por el trabajo. La propiedad es definida por el trabajo personal sobre ella: sólo es mío lo que yo he trabajado y en el momento en que la sociedad pasa de un estado natural a una sociedad civil el criterio para mantener las propias posesiones es, precisamente, el trabajo personal sobre las mismas.

Allí también era clara la crítica a la propiedad improductiva de la monarquía y a su concepción de la posesión de grandes extensiones, de lo cual Locke se burla abiertamente poniendo como ejemplo sus grandes extensiones baldías (Locke, 1990:55-75).

La sociedad política o civil nace por un acuerdo social para formar la comunidad política e implica la renuncia de cada uno a su poder natural:

> ... única y exclusivamente podrá haber sociedad política allí donde cada uno de sus miembros haya renunciado a su poder natural y lo haya entregado en manos de la

> comunidad [...] Guiándonos por todo esto, nos resulta fácil averiguar quiénes componen, y quiénes no, una comunidad política. Aquellos que están unidos en un cuerpo y tienen establecida una ley común y una judicatura a la que apelar, con autoridad para decidir entre las controversias y castigar a los ofensores, forman entre sí una sociedad civil; pero aquellos que carecen de una autoridad común a la que apelar [...], continúan en el estado de naturaleza ... (Locke, 1990:103-104).

Y culmina, de nuevo, con un ataque directo a la monarquía: "De aquí resulta evidente que la monarquía absoluta, considerada por algunos como el único tipo de gobierno que puede haber en el mundo, es, ciertamente, incompatible con la sociedad civil, y excluye todo tipo de gobierno civil" (Locke, 1990:104).

Y aunque el consentimiento individual es básico para salir del estado de naturaleza, una vez establecida la sociedad civil, la mayoría tiene el derecho para actuar y decidir por todos: el consenso mayoritario legitima el consentimiento y el acuerdo social:

> El único modo en que alguien se priva a sí mismo de su libertad y se somete a las ataduras de la sociedad civil, es mediante un acuerdo con otros hombres, según el cual todos se unen formando una comunidad, a fin de convivir los unos con los otros de una manera confortable, segura y pacífica [...] quedan con ello incorporados en un cuerpo político en el que la mayoría tiene el derecho de actuar y decidir en nombre de todos (Locke, 1990:111).

Como queda claro y lo será más enseguida, Locke, a diferencia de Hobbes, no está tan interesado en fundamentar el procedimiento del contrato social con tanta minuciosidad como la del autor del *Leviathan*, sin duda porque aquel ya era prácticamente un hecho en su momento, sino mejor en deslegitimar toda pretensión de gobierno de la monarquía y sentar las bases firmes de un Estado representativo y mayoritario.

Para Hobbes sí se trataba, por el contrario, de fijar con toda claridad los pasos de un acuerdo social que permitiera consolidar el *Common Wealth*, la riqueza común, el Estado, y de allí el porqué de la pormenorizada descripción de su proceso de constitución y legitimación. Locke está más interesado, como se ha visto, en deslegitimar los argumentos de la monarquía pero, sobre todo, en definir los fines del gobierno civil. El estado de naturaleza carece de tres elementos: una ley establecida, fija y conocida; un juez público e imparcial con autoridad; un poder que respalde y dé fuerza a la sentencia.

El paso del estado de naturaleza a la sociedad civil supone la renuncia a los dos poderes que todo hombre posee en él: primero, abandonar su capacidad de hacer cualquier cosa para preservarse a sí mismo y someterse a las leyes hechas

por la sociedad; y, segundo, renunciar a su poder de castigar y, en consecuencia, colaborar con el poder ejecutivo para la aplicación de la ley.

> ... Esa renuncia es hecha por cada uno con la exclusiva intención de preservarse a sí mismo y de preservar su libertad y su propiedad de una manera mejor, ya que no puede suponerse que criatura racional alguna cambie su situación con el deseo de ir peor. Y por eso, el poder de la sociedad o legislatura constituida por ellos, no puede suponerse que vaya más allá de lo que pide el bien común, sino que ha de obligarse a asegurar la propiedad de cada uno, protegiéndolos a todos contra aquellas [...] deficiencias [...] que hacían del estado de naturaleza una situación insegura y difícil (Locke, 1990:136-137).

Pese a las diferencias con Hobbes, se mantiene, empero, la característica fundamental de la teoría contractual: la política como ciencia del ordenamiento jurídico. Pero aquí se produce un nuevo giro que será mantenido por Rousseau: el Estado está obligado a gobernar de acuerdo al orden jurídico positivo y ese orden, legitimado por la decisión mayoritaria, y que debe garantizar la vida, la propiedad y la libertad, no puede ser cuestionado una vez constituido por el pacto social. En Hobbes, el Estado debe garantizar la paz y la vida pues, de no hacerlo, el pueblo tiene derecho a resistirse a su ordenamiento. La validez del orden jurídico está condicionada por el cumplimiento de estos preceptos de la Ley de Naturaleza. Con Locke, estos preceptos han sido incorporados al orden jurídico pero la validez de los actos del Estado no reside en ningún factor externo a su propio ordenamiento. La ley positiva supone la ley natural, pero una vez constituida la sociedad civil, la decisión mayoritaria es la que legitima los actos de gobierno, en ningún caso elementos ajenos al mismo.

Así lo precisa inmediatamente Locke:

> Y así, quienquiera que ostente el supremo poder legislativo en un Estado, está obligado a gobernar según lo que dicten las leyes establecidas, promulgadas y conocidas del pueblo, y a resolver los pleitos de acuerdo con dichas leyes, y a emplear la fuerza de la comunidad, exclusivamente, para que esas leyes se ejecuten dentro del país [...] Y todo esto no debe estar dirigido a otro fin que no sea el de lograr la paz, la seguridad y el bien del pueblo (Locke, 1990:137).

De tal suerte, no hay posibilidad de revertir el contrato que da origen a la sociedad civil, lo que sí contemplaba el esquema hobbesiano, en caso de que el Estado no garantizara las leyes fundamentales de naturaleza. El "absolutismo" de Hobbes resulta más liberal que el orden jurídico cerrado de Locke, que la decisión de la mayoría legitima por encima de los intereses del individuo y las minorías. Obvia-

mente, en ese momento tal era la necesidad histórica de Locke, como lo será un siglo después también para Rousseau. Pero de esta manera se prefiguraba uno de los conflictos que habrían de desgarrar a la democracia y que sembraba en su interior la semilla misma de un nuevo absolutismo: la dictadura de las mayorías.

El cuerpo colectivo moral en Rousseau

El contrato rousseauniano se establecerá, metodológicamente, en tres momentos. El primero es el estado de naturaleza que, como señala Durkheim (1990), no es sino una hipótesis de trabajo, una categoría teórica que permite distinguir en el hombre lo que es esencial de lo que es artificial y derivado.

Este estado de naturaleza, al contrario que en Hobbes, no es un estado de guerra y anarquía sino de mutua comprensión y solidaridad: un estado neutro de inocencia. Rousseau lo concibe abstrayendo al hombre de todo lo que le debe a la vida social, en un perfecto equilibrio entre sus necesidades y los recursos para satisfacerlas. El hombre originariamente natural será concebido íntegro, sano, moralmente recto: no es malvado ni opresor, sino naturalmente justo (Rousseau, 1992:11-14).

El segundo momento es el del estado social. La génesis de la sociedad la plantea Rousseau en el surgimiento de fuerzas antagónicas en el estado de naturaleza. Las dificultades naturales (sequías, inviernos largos, etc.) estimulan el surgimiento de nuevas necesidades, obligando a la asociación forzosa de los hombres.

De ello surgen grupos sociales y con éstos la propiedad y las justificaciones morales sobre las acciones, lo cual genera desigualdades cuya progresiva profundización sume a la sociedad en un estado de guerra. Roto así el equilibrio, el desorden engendra desorden y se genera el caos. Así lo expresa Rousseau:

> Supongo a los hombres llegados a ese punto en que los obstáculos que se oponen a su conservación en el estado de naturaleza superan su resistencia a las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado. Entonces dicho estado no puede ya subsistir, y el género humano perecería si no cambiara su manera de ser (Locke, 1990:21).

El tercer momento es el del contrato social. Para Rousseau no se trata de someterse a una fuerza superior, pues al desaparecer ésta desaparece la unidad social. La unión no puede fundarse en la voluntad del gobernante: debe ser interna y tiene que ser una decisión del pueblo. Por lo mismo, no se trata de construir una agregación, que para Rousseau es lo que se deriva del planteamiento de Hobbes, sino una asociación, la cual resulta de un contrato en virtud del cual cada asociado enajena sus derechos a la comunidad. Rousseau lo sintetiza así:

> Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja, con la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos los demás, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes. Tal es el problema fundamental al que da solución el contrato social (Locke, 1990:22).

Con ello, todas las voluntades individuales desaparecen en el seno de la voluntad común y general, que es la base de la sociedad, constituyéndose una fuerza superior a la de todos pero con unidad interna. Este acto de asociación por su naturaleza inherente produce un cuerpo moral y colectivo, el cual recibe en dicho acto su unidad, su identidad común, su ser y su voluntad.

Como consecuencia del contrato, cada voluntad individual es absorbida por la voluntad colectiva, que no les quita la libertad sino que se la garantiza. No es pues, como en Hobbes, un pacto de sumisión sino un *pactum unionis* (pacto de unión). La voluntad general no es la suma de todas las voluntades, sino la renuncia de cada uno a sus propios intereses en favor de la colectividad. Los intereses privados quedan, pues, supeditados al interés común y se elimina la oposición entre los unos y los otros, al integrarse los primeros a los segundos.

> Por lo tanto, si se aparta del pacto social lo que no pertenece a su esencia, encontraremos que se reduce a los términos siguientes: cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo [...] En el mismo instante, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad (Locke, 1990:23).

De esta manera, la voluntad general queda encarnada por el Estado, y éste lo es todo: la política, en cuanto es expresión de la colectividad, fundamenta la moral. La soberanía que de ello se deriva será además de inalienable, indivisible y absoluta, como en Hobbes, también infalible. La voz de la mayoría "no se equivoca" y de allí se derivan los imperativos éticos de la sociedad.

Hasta aquí esta magistral síntesis que Durkheim hace del contrato social, la cual tiene el mérito de esclarecer y, sobre todo, profundizar puntos sustanciales de la concepción contractual ilustrada que Rousseau lleva a su máxima expresión y que la modernidad tardía asumirá como paradigma de las principales ideologías políticas contemporáneas. Sin entrar a discutir hasta qué punto esta concepción de Rousseau terminó fundamentando un tipo de democracia representativa en la cual jamás pensó, fiel a un sistema de democracia directa y colectiva más afín a su planteamiento con-

tractual, lo cierto es que, frente a Hobbes, el contrato social rousseauniano parece pecar de ciertas debilidades metodológicas.

El estado de naturaleza como un estado idílico, en donde los hombres viven en completa armonía, aun siendo –como en Hobbes– un recurso metodológico, carece del realismo que sí posee éste en el *Leviathan*. Hobbes no concibe sociedades ideales primitivas sino, más bien, trata de describir un estado actual de desorganización que potencialmente podría conducir a la sociedad a una situación caótica irreversible, como la que de alguna manera se estaba viviendo entonces. La descripción de un estado de naturaleza tal tiene más fuerza heurística en Hobbes, para convencer sobre la necesidad del pacto, que el estado natural-romántico en Rousseau. El segundo punto tiene que ver directamente con el contrato. La crítica de Rousseau proviene, aparentemente, de un presupuesto falso sobre el pacto de Hobbes, a saber: el de que éste es sólo un pacto de dominio que no conlleva un momento de consenso común que le confiera su unidad interna.

Como vimos, y en el mismo sentido lo afirman Habermas y Macpherson, el pacto de dominio presupone necesariamente la decisión contractual –dialógica diríamos hoy en día–, consensual de la sociedad. No es pues una simple agregación: es una asociación desde el comienzo. Pero Hobbes se guarda del absolutismo, incluso del de las mayorías. Su expresa aclaración del derecho de resistencia del individuo, si el soberano –príncipe o asamblea– no respeta con sus leyes los derechos naturales inalienables de todos y cada uno, es una posibilidad que no permite el contrato rousseauniano. Para Hobbes, el pacto termina cuando los términos se cumplen o el soberano decide restituir los derechos enajenados a su soberanía. Es decir, existe la posibilidad tácita de que, de alguna manera, el pacto pueda ser revocado o esté sujeto a ser refrendado por la sociedad civil.

En Rousseau tal posibilidad no es clara. La voluntad de la mayoría no sólo absorbe al individuo, sino que es infalible y moralmente recta. Las minorías no tienen posibilidad efectiva de existir, ni expresamente queda contemplado el derecho de resistencia a las decisiones arbitrarias de las mayorías. La posibilidad de una dictadura de la mayoría queda con ello abierta, llámese como se quiera al régimen político al que esto da nacimiento. Pero la infalibilidad de la soberanía rousseauniana tiene otra consecuencia grave. La moral se infiere de la necesidad política. El individuo se ve obligado a recluirse en una moral subjetiva y la ética queda convertida en un imperativo funcional del sistema político. No hay, pues, ante la decisión mayoritaria otra salida que asumirla, a riesgo de ser descalificado moralmente o deslegitimado políticamente: "Según lo precedente, podría añadirse a la adquisición del estado civil la libertad moral, la única que hace al hombre auténticamente dueño de sí ..." (Locke, 1990:27).

Kant y el contrato consensual

Kant es el último eslabón de la tradición clásica del contractualismo y sus reflexiones estarán orientadas a la "búsqueda del principio de legitimidad democrática" (Fernández, 1991:165). Para Kant, el contrato social debe ser una idea regulativa racional que fundamente el orden jurídico del Estado, convirtiéndose en la pauta o idea política que oriente a la sociedad civil frente a aquél.

> He aquí un contrato originario: sólo sobre él se puede cimentar una constitución civil [...] fundada jurídicamente y capaz de ser alcanzada por una comunidad. No necesitamos [...] suponer tal contrato [...] como un hecho [...], entendido como la coalición de cada voluntad particular y privada con la social y pública de un pueblo [...] Es una mera idea de la razón, pero que tiene indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a cada legislador para que dé sus leyes tal como si éstas pudiesen haber nacido de la voluntad reunida de todo un pueblo y para que considere a cada súbdito, en cuanto quiera ser ciudadano, como si hubiera estado de acuerdo con una voluntad tal (Kant, 1986:167-168).

Kant no se enfrasca en la estéril discusión, que ya para entonces se planteaba, de que la teoría del contrato social suponía una situación inexistente o, al menos, inverificable y que ello invalidaba su pretensión regulativa. Para Kant, la fuerza de la idea del contrato social reside, precisamente, en eso: en que es una idea de la razón y que, como tal, se basa en "principios racionales a priori", constituyéndose, por tanto, en una norma ordenadora de la sociedad con plena autoridad de derecho (Fernández, 1961:166).

Además de este carácter racional que Kant le confiere al contrato social hay un rasgo adicional que parece querer corregir aquellos sesgos de "democracia totalitaria" que se desprendían del contrato social formulado por Locke y Rousseau. Aunque para Kant, una vez establecido el orden jurídico, el pueblo no puede rebelarse ya contra ese poder constituido, sin embargo sí acepta la facultad del ciudadano para no obedecer ninguna ley que le resulte ajena a su conciencia: "Mi libertad externa deberá explicarse más bien así: es la facultad de no obedecer a ninguna ley externa si no he podido dar mi consentimiento para ella" (Kant, 1967:52).

Con ello Kant pretende superar la imposición de la decisión mayoritaria sobre la conciencia individual planteada por Rousseau, lo cual, además, sería plenamente congruente con su filosofía moral, a través de la interiorización autónoma de la ley externa. Como se recuerda, la moral kantiana gravita en torno a "la autonomía de la voluntad como principio supremo de la moralidad", en oposición a "la heteronomía de la voluntad como origen de todos los princi-

pios ilegítimos de la moralidad" (Kant, 1986:52): "La autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad, por la cual es ella para sí misma una ley... El principio de la autonomía es, pues, no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal" (Kant, 1986:52).

Y más adelante, en cuanto a la heteronomía, Kant afirma que "cuando la voluntad busca la ley, que debe determinarla, en algún otro punto que no sea en la aptitud de sus máximas para su propia legislación universal y, por lo tanto, cuando sale de sí misma a buscar esa ley en la constitución de alguno de sus objetos, entonces se produce siempre heteronomía" (Kant, 1986:52). Tales afirmaciones están directamente relacionadas con el carácter formal, racional y universal de los imperativos categóricos, cuyo propósito no es otro que la organización de la sociedad: "... todo ser racional debe obrar como si fuera por sus máximas siempre un miembro legislador en el reino universal de los fines" (Kant, 1986:50), cuya máxima será: "obra como si tu máxima debiera servir al mismo tiempo de ley universal" (Kant, 1986:50).

Podría objetarse que la formulación del principio de la autonomía a través de los imperativos categóricos no parece establecer ningún puente moral con los semejantes desde el cual fundamentar, precisamente, la proyección contractual. El segundo imperativo señala ese horizonte contractual y, eventualmente, dialógico de la moralidad, que permite fisurar las murallas del sujeto monológico, aislado y encerrado en una racionalidad abstracta: "Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio" (Kant, 1986:44-45).

El fundamento moral del contrato social nos remite, necesariamente, al corazón de la filosofía moral kantiana: el problema de la libertad y su antinomia con la causalidad. Más adelante, reconstruiremos esta problemática a la que Rawls intentará dar respuesta y que en Kant se diluye entre las corazas del sujeto monológico. Pero, sin duda, el criterio de legitimación, que en Hobbes todavía respondía a unos principios de derecho natural, los cuales condicionaban la permanencia del pacto, cambia sustancialmente de carácter en Locke, en tanto queda subsumido como el procedimiento que da nacimiento a la sociedad civil, y adquiere un sesgo absolutista en Rousseau, al conferirle a la voluntad general la connotación moral de infalibilidad.

Kant comprende lo peligroso que es amarrar el criterio de legitimación del orden jurídico-político positivo a un elemento tan vaporoso como es el del acuerdo mayoritario, tan volátil entonces como lo es ahora. De allí su afán por en-

contrar otro camino a través del cual darle una fundamentación adecuada al contrato social que le dé garantías suficientes para no caer seducido por los espejismos que las mayorías pudieran concebir con el fin de justificar cualesquiera medidas. La historia, como terriblemente aprendimos, acabó dándole la razón a Kant.

Pero lo importante es observar que Kant intenta superar el caprichoso criterio de legitimidad fundamentado en el consenso mayoritario, que ya él intuía tan arbitrario como el de la "autoridad paterna" de la monarquía, por un principio a priori de la razón, la libertad, desde el cual darle una base consistente a la deducción trascendental de la idea del derecho y del Estado[3], definiendo un principio menos movedizo que los sugeridos por esas expresiones heterónomas de la moral popular.

En efecto, ninguna máxima que pretenda orientar actos de nuestra vida cotidiana, incluyendo las que determinan nuestra acción social y política, puede ser ajena al marco general definido por la autonomía de la moralidad, y su principio de libertad, que se expresa en tales imperativos. Toda acción humana, en cuanto pretenda ser moralmente legítima, debe pasar por tales raseros.

La fundamentación moral del contrato, por la cual el sujeto asume los mandatos de la mayoría autónomamente como propios en cuanto satisfacen las exigencias de universalidad y racionalidad requeridas, permite conciliar la decisión mayoritaria, cuando ella misma se atiene a tales requerimientos, con la voluntad individual, sin caer en la imposición autoritaria o en la asunción obediente de carácter heterónomo. El principio de legitimidad democrática encuentra su fundamento en la autonomía moral del individuo, incluso sin que Kant acepte el derecho de rebelión contra un orden establecido, aunque sí el de la plena "libertad de la pluma" para criticar y cuestionar las acciones del Estado, por parte del ciudadano:

> Se le tiene que conceder al ciudadano [...] la atribución de hacer conocer públicamente sus opiniones acerca de lo que parece serle injusto para la comunidad [...] Pues admitir que el soberano no se pueda equivocar [...] equivaldría a [...] pensarlo como un ser sobrehumano. Por tanto, el único paladín del Derecho del pueblo está en la libertad de la pluma [...] mantenida por el modo de pensar liberal de los súbditos que la misma constitución infunde (Kant, 1964:176-177).

Con esto Kant cierra el último capítulo de la tradición clásica del contrato social, superando aparentemente las deficiencias y debilidades de los modelos anteriores, particularmente el de Rousseau y sus afirmaciones en torno a la vo-

3. Véase, en general, González (1984:17-97).

luntad general. Y aunque la solución que se plantea, tanto en Rousseau como en Kant, pueda no ser la correcta acerca del principio de legitimidad democrática que ambos intentan fundamentar, lo cierto es que ambas alternativas dejan en claro la dimensión del problema que Rawls tratará de solucionar y cuya complejidad desgarrará a la democracia durante toda la época contemporánea: ¿de qué manera el contrato social puede ser moralmente legítimo y ser subsumido por el ciudadano sin atentar contra su autonomía individual? El intento de respuesta a esa pregunta sin duda signará toda la obra de Rawls.

Como se afirmó, es, precisamente, esta asunción del contractualismo clásico, en especial en su versión kantiana, la que descentra a Rawls de la tradición filosofico-política analítica, inscribiéndolo, como lo define Rubio Carracedo, en la tradición radical de la filosofía política. Afirmación en la que coinciden otros comentaristas rawlsianos y que corrobora nuestra hipótesis de trabajo inicial:

> John Rawls ocupa un lugar sorprendente en la filosofía política de habla inglesa [...] [pero] es casi imposible encontrar filósofos políticos que se describan a sí mismos como rawlsianos. ¿Es posible explicar esta paradoja? Una respuesta satisfactoria a esta pregunta debería empezar por subrayar el papel clave jugado por *A Theory of Justice* [1971] en el debilitamiento de la filosofía política de orientación analítica y en la consolidación de una nueva tradición "post-analítica". Hasta la publicación de ese libro, en efecto, la gran mayoría de los filósofos políticos anglosajones daba por evidente que su tarea consistía en aclarar el significado de los términos utilizados en la reflexión política, así como en criticar a aquellos que los emplearan de manera inconsistente. Todo debate normativo debía comenzar por un esfuerzo de clarificación a nivel del significado. Más aún, una parte importante de los problemas éticos y políticos podían ser resueltos de este modo [...] [A]lgunos pensaban que *todo* el trabajo del filósofo debía reducirse al análisis del significado, ya que la discusión normativa era o bien innecesaria [...] o bien inconcluyente [...] [F]uera cual fuera la opinión de cada filósofo sobre este punto, el hecho es que la gran mayoría dedicaba mucho más tiempo y esfuerzo a las clarificaciones metaéticas que a la argumentación sustantiva.
> Este programa empezó a ser sometido a crítica en el transcurso de los años cincuenta, cuando los propios filósofos analíticos empezaron a poner en duda algunos de los supuestos de su trabajo [...] Rawls, sin embargo, fue el primero en elaborar una teoría completa y poderosa que asumiera plenamente la principal conclusión de esta revisión: los problemas morales y políticos no se reducen a cuestiones de significado; existen mejores y peores opciones normativas y el desafío consiste en encontrar argumentos que nos permitan optar racionalmente

> entre ellas [...] [L]a tarea del filósofo debe ir más allá del rol que [la filosofía analítica] le asigna. En el prefacio de su libro, Rawls resumía este cambio en una frase escandalosa para la época: "Las nociones de significado y de análisis no desempeñan un papel esencial en la teoría moral tal como la concibo" (Da Silveira y Norman, 1995:125-151).

Así, pues, el rompimiento con la tradición analítica queda en evidencia desde la misma *Teoría de la justicia* donde, pese al saborcillo que mantiene de aquella, la obra pone de manifiesto la preocupación de Rawls por asumir problemas normativos y no meramente metaéticos, en orden a sugerir respuestas práxicas a la crisis de legitimidad de las democracias contemporáneas.

3. La *Teoría de la justicia* (1971)

Como se señaló, la *Teoría de la justicia* termina de redondear la crítica al utilitarismo que Rawls había emprendido 20 años atrás, cuando decide acoger la tradición contractualista como la más adecuada para postular una concepción de justicia como equidad capaz de satisfacer por consenso las expectativas de igual libertad y justicia distributiva de la sociedad. Para ello concibe un procedimiento contrafáctico de consensualización, la posición original, de la que se derivan, en condiciones simétricas de libertad e igualdad argumentativas, unos principios de justicia que orientan la construcción institucional de la estructura básica de la sociedad, a nivel político, económico y social (Rawls, 1979).

La propuesta rawlsiana subsume, así, tres perspectivas de la razón práctica en tres momentos de un mismo proceso de construcción: el dialógico-moral que, con la figura de la posición original, supone la obtención de un consenso racional y argumentado donde todas las concepciones de justicia y sus proyecciones económicas son asumidas, contrastadas y discutidas; el político-contractual, donde la concepción política de justicia entra a fundamentar la posibilidad de consensos entrecruzados entre las diversas concepciones omnicomprehensivas y razonables de la sociedad y, a partir de ello, construir cooperativamente el espacio de lo público; y, por último, el ético-contextual, a través del cual la persona, como miembro de una comunidad y tradición concreta y específica, subsume o no los principios dentro de su irreductible e irrenunciable esfera privada individual.

Estos tres momentos son una forma de replantear el problema de la crisis de legitimación en las democracias moderno-tardías, a partir de una base consensual suficientemente amplia que garantice la cobertura universal del contrato y confiera estabilidad al sistema jurídico-político. A continuación se expondrá la estructura básica de la *Teoría de la justicia,* explicitando los diferentes constructos

que integran sus tres partes constitutivas, en el marco de su polémica contra el utilitarismo: la posición original, los principios de justicia y el equilibrio reflexivo, básicamente, aclarando igualmente el alcance que tiene la figura de la desobediencia civil, clave de la discusión política contemporánea como posibilidad alternativa de relegitimación del sistema jurídico-político.

Contra el utilitarismo

Como se dijo, el propósito de Rawls será tratar de fundamentar una teoría de la justicia contractualmente, buscando generalizar y llevar a un nivel conceptual más alto la visión tradicional del contrato social, superando las inconsistencias señaladas. Para eso, Rawls va a realizar un singular *tour de force* del que precisamente se derivarán las connotaciones sustanciales de su teoría: intentará "kantianizar" a Locke y a Rousseau y "locke-rousseaunianizar" a Kant para lograr un contrato social moralmente fundamentado.

En efecto, Rawls busca fundamentar una teoría de la justicia como imparcialidad que supere la concepción convencional del utilitarismo, evitando igualmente los excesos abstractos de lo que denomina intuicionismo. Para ello plantea unos principios de la justicia desde los cuales se derive todo el ordenamiento social pero cuya selección garantice, primero, la necesidad racional de los mismos, segundo, su rectitud moral y, tercero, una base consensual que los legitime. De allí por qué precise darle contenido ético-racional al contrato social y carácter contractual a los imperativos morales kantianos para superar lo que eventualmente podrían considerarse debilidades de ambos planteamientos, a saber: un contrato social que, aunque asumido por la mayoría, pueda ser arbitrario, y unos imperativos morales que carezcan de la necesaria deliberación colectiva.

Rawls observa que "existe una manera de pensar acerca de la sociedad que hace fácil suponer que la concepción de la justicia más racional es la utilitarista" (Rawls, 1979:41). La base de esto es la consideración de que lo más justo para un ser humano es la mayor satisfacción de sus deseos en el transcurso de su vida[4].

Del principio de utilidad para un solo individuo se extrapola el fundamento de la justicia social:

> Puesto que el principio para un individuo es promover tanto como sea posible su propio bienestar, esto es, su propio sistema de deseos, el principio para la sociedad es promover tanto como sea posible el bienestar del grupo, esto es, realizar en la mayor medida el sistema comprensivo de deseos al que se llega a partir de los de-

4. Véase, en general, Mill (1979).

> seos de sus miembros [...] Una sociedad está correctamente ordenada cuando sus instituciones maximizan el balance neto de satisfacción (Rawls, 1979:42).

En esta visión, sostiene Rawls, no importa de qué manera se distribuye la suma de satisfacciones entre el conjunto de la sociedad ni, tampoco, el condicionamiento temporal para la realización de las mismas: "... la distribución correcta en cada caso es la que produce la máxima satisfacción... así como para un hombre es racional el maximizar la satisfacción de su sistema de deseos, para una sociedad es correcto el maximizar el balance neto de satisfacción repartida entre todos sus miembros" (Rawls, 1979:44-45).

La proyección racional de los deseos del individuo al conjunto de la sociedad legitima el principio de utilidad como criterio de justicia social. La figura metodológica del utilitarismo para fundamentar esto, sostiene Rawls, es la del espectador imparcial. A través de ella son proyectados los deseos del individuo al conjunto de la sociedad y, por tanto, lo que es bueno o justo –en últimas útil– para el individuo debe serlo necesariamente para la sociedad como conjunto.

> Este espectador es concebido como llevando a cabo la requerida organización de los deseos de todas las personas en un sistema coherente de deseos; y por medio de esta construcción muchas personas son fundidas en una sola. Dotado con poderes ideales de simpatía e imaginación, el espectador imparcial es el individuo perfectamente racional que identifica y tiene la experiencia de los deseos de otros como si fuesen los propios. De este modo averigua la intensidad de estos deseos y les asigna su valor adecuado en el sistema único de deseos, cuya satisfacción tratará de maximizar el legislador ideal ajustando las reglas del sistema social (Rawls, 1979:45).

Como es obvio, Rawls no puede considerar semejante procedimiento moralmente justo, pues no se trata sino de los intereses individuales disfrazados y autolegitimados como intereses generales, sin que medie ningún procedimiento de argumentación que establezca los parámetros de aceptación moral de los principios ni, mucho menos, ningún acuerdo social que los sancione como justos o, al menos, concertados por la mayoría de la sociedad:

> La naturaleza de la decisión tomada por el legislador ideal no es, por tanto, materialmente diferente de la del empresario que decide cómo maximizar su ganancia... La visión de la cooperación social es la consecuencia de extender a la sociedad el principio de elección de un individuo y [...] hacer funcionar esta extensión fundiendo a todas las personas en una a través de los actos imaginativos del espectador imparcial (Rawls, 1979:45-46).

Rawls revela así las incongruencias metodológicas y las debilidades morales del utilitarismo y, de hecho, fundamenta así una crítica demoledora contra uno de los pilares de la cultura anglosajona y angloamericana, lo cual ha suscitado debates de enorme magnitud sobre uno de los criterios morales, políticos y de justicia social más arraigados de esas latitudes[5].

Los constructos de la Teoría de la justicia

La posición original

Rawls va a concebir un procedimiento de argumentación moral para garantizar que los principios de la justicia sean escogidos contractualmente, pero rodeando ese contrato de todas las garantías necesarias para que sea el de hombres racionales y morales que no contaminen con sus juicios egoístas la imparcialidad de los mismos (Rawls, 1979:35-40). Un primer constructo que utiliza inicialmente para ello será el de la posición original, con el cual se pretende describir un estado hipotético inicial que garantice la imparcialidad de los acuerdos fundamentales: "... la posición original es el statu quo inicial apropiado que asegura que los acuerdos fundamentales alcanzados en ella sean imparciales" (Rawls, 1979:35).

Allí se trata de averiguar cuáles principios sería racional adoptar en una situación contractual, sin caer en el utilitarismo y sin partir de las preconcepciones propias del intuicionismo. Rawls, entonces, imagina una situación en la que todos están desprovistos de información que pueda afectar sus juicios sobre la justicia, excluyendo así el conocimiento de las contingencias que ponen a los hombres en situaciones desiguales y les introducen preconceptos en la selección de los principios directores:

> El concepto de la posición original [...] es el de la interpretación filosóficamente más favorable de esta situación de elección inicial, con objeto de elaborar una teoría de la justicia (Rawls, 1979:35).

La posición original debe garantizar una situación inicial de absoluta neutralidad, que asegure la imparcialidad de los principios de justicia. En ese propósito "... parece razonable y generalmente aceptable que nadie esté colocado en una posición ventajosa o desventajosa por la fortuna natural o por las circunstancias sociales al escoger los principios" (Rawls, 1979:36). De igual manera, así como se considera razonable que no haya situaciones iniciales de ventaja o desventaja tampoco lo es que los principios generales sean, como en el caso del utilitarismo, proyecciones sociales de los intereses individuales de los participantes:

5. Al respecto véanse, por ejemplo, Smart y Williams (1973); Sen y Williams (eds.) (1982).

"Parece también ampliamente aceptado que debiera ser imposible el proyectar principios para las circunstancias de nuestro propio caso" (Rawls, 1979:36).

El velo de ignorancia

Con el fin de garantizar la mayor imparcialidad de los principios, se requiere establecer una serie de restricciones de información que no le permitan a los participantes un conocimiento específico de las circunstancias sociales que los coloque en ventaja entre sí mismos, pero también, frente a otras generaciones que no están presentes en la situación contractual. En tal sentido, "... se excluye el conocimiento de aquellas circunstancias que ponen a los hombres en situaciones desiguales y les permiten que se dejen guiar por sus prejuicios" (Rawls, 1979:36).

Si lo anterior constituía la condición de posibilidad general para lograr que en el procedimiento de selección de los principios todos los agentes estuvieran en una situación "neutra" similar, Rawls recurre en seguida a un mecanismo más específico para garantizarlo. El velo de ignorancia es el subconstructo que permite, efectivamente, que en el interior de la posición original todos sean iguales y tengan los mismos derechos en la forma de escoger los principios de la justicia.

El propósito del velo de ignorancia es representar la igualdad de los seres humanos en tanto personas morales y asegurar que los principios no serán escogidos heterónomamente: "... el propósito de estas condiciones es representar la igualdad entre los seres humanos en tanto que criaturas que tienen una concepción de lo que es bueno y que son capaces de tener un sentido de la justicia" (Rawls, 1979:37).

Y así lo enfatiza más adelante: "... tenemos que anular los efectos de las contingencias específicas que ponen a los hombres en situaciones desiguales y en tentación de explotar las circunstancias naturales y sociales en su propio beneficio [...] Para lograr esto supongo que las partes están situadas bajo un velo de ignorancia" (Rawls, 1979:163).

Las partes no pueden conocer determinada información que viciaría los contenidos de los principios de justicia. No conocen su posición social, sus talentos o capacidades, sus rasgos psicológicos, como tampoco las condiciones políticas, económicas o culturales de su propia sociedad ni la generación a la que pertenecen. Aunque no conocen esta información específica sobre sí mismos y su sociedad, sí tienen acceso, por el contrario, a cierto tipo de información general tal que la estructura social deba regirse por principios de justicia, así como por teorías y leyes generales de carácter político, económico y psicológico que pueden contribuir en sus deliberaciones sobre los principios de justicia: "Nadie conoce su situación en la sociedad ni sus dotes naturales y por lo tanto nadie está en posición de diseñar principios que le sean ventajosos ..." (Rawls, 1979:166).

La posición original y el velo de ignorancia hacen posible un consenso unánime sobre los principios de la justicia que, de otra manera, sería imposible concertar con garantías consensuales y morales suficientes sobre el contenido de los mismos: "Las restricciones sobre la información particular [...] son [...] de importancia fundamental. Sin ellas no tendríamos la posibilidad de elaborar ninguna teoría definida de la justicia. Tendríamos que quedarnos satisfechos con una fórmula vaga [...] sin ser capaces de decir mucho [...] acerca del contenido mismo de dicho acuerdo" (Rawls, 1979:167).

Para Rawls, la posición original y el velo de ignorancia constituyen la situación y el mecanismo que permiten que los principios de justicia satisfagan dos condiciones que los modelos contractualistas anteriores no habían logrado realizar. Primero, garantizar plenamente el procedimiento y la base consensual del contrato social; y, segundo, gracias a lo anterior y a las restricciones de información impuestas por el velo de ignorancia, imprimirle a la selección de los principios de la mayoría la legitimidad moral que evite cualquier asomo de arbitrariedad.

Rawls no descarta, por último, que los principios de justicia que intuitivamente consideremos acertados sean los que, finalmente, asumamos por consenso. Lo que sí descarta es que, antes del proceso de argumentación, sean éstos asumidos como principios reguladores. A través de ello, tanto los principios derivados del utilitarismo como los presupuestos por el intuicionismo son filtrados por el procedimiento de argumentación y consenso, accediendo a unos principios moralmente válidos y socialmente aceptados por todos.

Los bienes sociales primarios

Sin embargo, la primera objeción que podría hacerse a este planteamiento, afirma el mismo Rawls, es que al desconocer las particularidades de su vida y de la vida social, las partes no tendrían criterios sólidos para seleccionar los principios de justicia más adecuados, cayendo en el abstraccionismo en el que han caído otros modelos o concepciones de justicia.

> He asumido que las personas en la posición original son racionales, pero [...] que no conocen su concepción del bien [...] Esto significa que, aun sabiendo que tienen algún plan racional de vida, no conocen los detalles de dicho plan [...] ¿Cómo pueden, entonces, decidir cuál de las concepciones de la justicia les será más favorable? [...] Para hacer frente a esta dificultad postulo que [...] preferirán tener más bienes sociales primarios a tener menos [...] Así pues, aun cuando las partes carezcan de información acerca de sus fines particulares, tienen suficiente conocimiento para jerarquizar las alternativas [...] sus deliberaciones no serán ya el mero producto de la adivinación (Rawls, 1979:169-170).

Con el fin de evitar la objeción anotada, Rawls introduce la noción de bienes primarios, de especial importancia en su teoría, por cuanto que son ellos los que le imponen límites de realidad, tanto a la concepción como a la realización de los principios de justicia seleccionados en la posición original a través del velo de ignorancia. Tales bienes primarios, fundamentales para el individuo en tanto persona moral y ciudadano, cuya noción es posteriormente profundizada por Rawls (1986:187-211), son los siguientes:

> (i) Las libertades básicas (libertad de pensamiento y libertad de conciencia, etc.) forman el trasfondo institucional necesario para el desarrollo y el ejercicio de la capacidad de decidir, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien. Igualmente, estas libertades permiten el desarrollo y ejercicio del sentido de lo recto y de la justicia en condiciones políticas libres.
> (ii) La libertad de movimiento y la libre elección de ocupación sobre un trasfondo de oportunidades diversas son necesarias para la persecución de fines últimos así como para poder llevar a efecto una decisión de revisarlos y cambiarlos si uno desea.
> (iii) Los poderes y prerrogativas de cargos de responsabilidad son necesarios para dar campo a diversas capacidades sociales y de autogobierno del sujeto.
> (iv) La renta y la riqueza, entendidas en un sentido debidamente lato, son medios omnivalentes (y con valor de cambio) para alcanzar directa o indirectamente una amplia gama de fines, cualesquiera que resulten.
> (v) Las bases sociales del respeto a sí mismo son aquellos aspectos de las instituciones básicas que normalmente son esenciales para que los ciudadanos tengan un sentido vivo de su propio valor como personas morales y sean capaces de realizar sus intereses de orden supremo y promover sus fines con confianza en sí mismos (Rawls, 1979:193).

Estos bienes primarios son necesidades que los ciudadanos, como personas libres e iguales, requieren para el desarrollo de sus planes racionales de vida y, como tales, tienen conocimiento de ellos en sus consideraciones desde el interior de la posición original, en cuanto saben que los principios de justicia deben asegurarles un número suficiente de éstos en su vida ciudadana.

> El argumento para los principios de la justicia no supone que los grupos tengan fines particulares, sino solamente que desean ciertos bienes primarios. Estas son cosas que es razonable querer, sea lo que fuere lo que se quiera. Así, dada la naturaleza humana, el querer estas cosas es una parte de su racionalidad [...] La preferencia por los bienes primarios se deriva, entonces, de las suposiciones más generales acerca de la racionalidad de la vida humana (Rawls, 1979:289-290).

Los principios de la justicia

Del procedimiento de discusión contractual moralmente válido y legítimo, Rawls deriva un segundo constructo de su teoría de la justicia, el de los dos principios básicos de su teoría de la justicia. Los principios buscan regular la estructura básica de la sociedad y disponen la organización de los derechos y deberes sociales, así como los parámetros económicos que pueden regir a los individuos que la componen. El primer principio define el ordenamiento constitucional de la sociedad y el segundo la distribución específica del ingreso, riqueza y posibilidad de posición de los asociados.

En el marco de ellos, Rawls introduce un nuevo subconstructo, de especial importancia, que denomina orden lexicográfico consecutivo, un "orden serial" por el cual ningún principio interviene mientras no hayan sido satisfechos los primeros (Rawls, 1979:83). De esta forma, el principio de igual libertad será situado en una jerarquía anterior y con un carácter inalienable, quedando el principio regulador de las desigualdades económicas y sociales supeditado a él. El orden lexicográfico consecutivo garantiza no sólo el orden de aplicación de los principios sino el criterio permanente para solucionar los eventuales conflictos de interpretación y aplicación que puedan presentarse.

La formulación final de los Principios de la Justicia es, entonces, la siguiente:

> *Primer principio*
> Cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertad para todos.
>
> *Segundo principio*
> Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para:
> a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y
> b) unido a que los cargos y las funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades.
>
> *Primera norma de prioridad* (La prioridad de la libertad)
> Los principios de la justicia han de ser clasificados en un orden lexicográfico, y, por tanto, las libertades básicas sólo pueden ser restringidas en favor de la libertad en sí misma.
>
> Hay dos casos:
> a) una libertad menos extensa debe reforzar el sistema total de libertades compartido por todos;

b) una libertad menor que la libertad igual debe ser aceptada por aquellos que detentan una libertad menor.

Segunda norma de prioridad (La prioridad de la justicia sobre la eficacia y el bienestar)
El segundo principio de la justicia es lexicográficamente anterior al principio de la eficacia, y al que maximiza la suma de ventajas; y la igualdad de oportunidades es anterior al principio de la diferencia. Hay dos casos:
a) la desigualdad de oportunidades debe aumentar las oportunidades de aquellos que tengan menos;
b) una cantidad excesiva de ahorro debe, de acuerdo con un examen previo, mitigar el peso de aquellos que soportan esta carga.

Concepción general
Todos los bienes sociales primarios –libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases de respeto mutuo–, han de ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados (Rawls, 1979:340-341).

El orden lexicográfico define las dos normas de prioridad. En primer lugar, la prioridad de la libertad, y, en segundo lugar, la prioridad de la justicia sobre la eficacia y el bienestar: estos principios no solo constituyen el fundamento consensual de todo el ordenamiento jurídico positivo sino que, simultáneamente, son un criterio de interpretación y legitimación de todas las medidas que el Estado tome en torno a la sociedad. De ellos se derivan, pues, tanto las interpretaciones constitucionales como las interpretaciones ciudadanas sobre las leyes y medidas que afectan el orden social.

Los constructos de las instituciones de la justicia

Objeción de conciencia y desobediencia civil

Rawls designa la "posición original" como el primer momento de lo que ha llamado la secuencia de cuatro etapas. La segunda etapa estaría caracterizada por un congreso constituyente que desarrolla en términos jurídico-positivos los principios de justicia, a nivel constitucional, que habrán de regular la estructura básica de la sociedad y que a su vez determinan las dos siguientes etapas: la de los congresos legislativos subsecuentes y la de la aplicación jurisdiccional y la administración pública de las normas en casos de conflictos específicos (Rawls, 1979:227-233).

En este punto queda claro que, más allá de su significación como procedimiento de justificación moral, la posición original expresa el imperativo político de que en la cumbre de la pirámide jurídico-política, la norma básica –en

palabras de Kelsen[6] – sea el producto de un consenso que le confiera no sólo legitimidad al sistema sino validez, logrando que en ese fundamento consensual coincidan, a un mismo tiempo, como lo sugiere Hart, el punto de vista interno que predique la validez del sistema jurídico y el punto de vista externo que predique la eficacia y legitimidad del mismo (Hart, 1995:125-154).

Estas etapas, que en Rawls responden a dos momentos diferentes, vienen determinadas por su pretensión inicial sobre el papel de la justicia: el de regular el sistema de cooperación social forjando instituciones virtuosas que le permitan a la ciudadanía la realización imparcial de sus planes racionales de vida. Los principios de justicia fueron concebidos no para hacer virtuosas a las personas sino para hacer virtuosas a las instituciones, pues son ellas las que deben poder regular los conflictos e identidades de intereses de la sociedad, garantizando con su imparcialidad el sistema de cooperación social que la rige y la estructura general bien ordenada que debe caracterizarla. En estas etapas, el velo de ignorancia también es cosustancial a las mismas, pero deviene más tenue en la medida en que la vida social exige de las disposiciones legislativas y jurisdiccionales una regulación específica de los casos pertinentes.

El objetivo primordial de las etapas constitucional, legislativa y judicial será garantizar que los principios de justicia vayan filtrando, en sus aplicaciones concretas, todas las instituciones y situaciones sociales que precisen su regulación. La etapa constitucional desarrolla el primer principio mientras que la legislativa desarrolla el segundo, siendo el tercero el guardián de los dos primeros. Rawls, además, le confiere a la ciudadanía, en caso de no ser adecuadamente aplicados los principios, la posibilidad de acudir a mecanismos como la objeción de conciencia y la desobediencia civil, con el fin de garantizar la correcta aplicación de los mismos.

Estos dos mecanismos, los cuales deben ser garantizados plenamente por la Constitución política, son instrumentos de supervisión, presión y resistencia de la ciudadanía sobre el ordenamiento jurídico positivo, para que éste cumpla en forma efectiva, a través de sus disposiciones legales, decisiones judiciales y políticas públicas, el sentido y alcance de los principios de justicia. Con lo cual Rawls supera la gran debilidad del contractualismo clásico –salvo quizás Hobbes, aunque incluido Kant–, que siempre desecharon la posibilidad de acudir a cualquier forma de resistencia ciudadana[7].

---

6. Véase, en especial, Kelsen (1992:58-59).
7. Sobre la desobediencia civil en John Rawls, véase Mejía (2001:213-217).

Los constructos de los fines de la justicia

El equilibrio reflexivo

Rawls introduce un tercer constructo estructural, el del equilibrio reflexivo, con el cual se irá comprobando paulatinamente la plausibilidad de los principios al contraponerlos con las propias convicciones y proporcionar orientaciones concretas, ya en situaciones particulares. Se denomina equilibrio porque "... finalmente, nuestros principios y juicios coinciden; y es reflexivo puesto que sabemos a qué principios se ajustan nuestros juicios reflexivos y conocemos las premisas de su derivación" (Rawls, 1979:38).

Equilibrio que Rawls no concibe como algo permanente sino sujeto a transformaciones por exámenes ulteriores, que pueden hacer variar la situación contractual inicial. El equilibrio reflexivo admite dos lecturas: Una primera lectura metodológica, que trata de buscar argumentos convincentes que permitan aceptar como válidos el procedimiento y los principios derivados. Pues no basta con justificar una determinada decisión racional sino que deben justificarse también los condicionantes y circunstancias procedimentales. En este sentido, se busca confrontar las ideas intuitivas sobre la justicia, que todos poseemos, con los principios asumidos, logrando un proceso de ajuste y reajuste continuo hasta alcanzar una perfecta concordancia.

Con esto se intenta razonar conjuntamente sobre determinados problemas morales, poniendo a prueba juicios éticos del individuo. Así, la racionalidad moral se convierte en racionalidad deliberativa (Rawls, 1979:460-469) y la situación ideal es contrastada y enjuiciada por la razón práctica, propiciando la transformación de los imperativos morales abstractos en normas ideales específicas que el individuo, en tanto sujeto moral y ciudadano, se compromete a cumplir por cuanto han sido fruto de un procedimiento consensual de decisión y de su libre elección racional.

El equilibrio reflexivo se constituye en una especie de auditaje subjetivo desde el cual el individuo asume e interioriza los principios concertados como propios, pero con la posibilidad permanente de cuestionarlos y replantearlos de acuerdo con las nuevas circunstancias. Ello se convierte en un recurso individual que garantiza que el ciudadano, en tanto persona moral, pueda tomar distancia frente a las decisiones mayoritarias que considere arbitrarias e inconvenientes. De esta manera, la "exigencia de unanimidad [...] deja de ser una coacción" (Rawls, 1979:623).

La voluntad general no puede ser impuesta con el argumento de ser moralmente legítima por ser mayoritaria: tiene que ser subsumida libremente por el individuo, en todo tiempo y lugar. El contrato social tiene que tener la posibili-

dad de ser legitimado permanentemente, no sólo desde el impulso del consenso mayoritario sino, primero que todo, desde la conciencia individual del ciudadano que pueda disentir del orden jurídico existente[8].

El equilibrio reflexivo es la polea que permite articular la dimensión política con la individual, dándole al ciudadano, como persona moral, la posibilidad de replantear los principios de justicia y la estructura social que se deriva de ellos cuando sus convicciones así se lo sugieran. Con ello Rawls pretende resolver la contradicción que había quedado pendiente en el contractualismo clásico entre la voluntad general y la autonomía individual, que Kant había intentado resolver sin mucha fortuna.

La segunda lectura del equilibrio reflexivo es política y, sin duda, más prospectiva. Aquí, los principios deben ser refrendados por la cotidianidad misma de las comunidades en tres dimensiones contextuales específicas: la de la familia, la del trabajo y la de la comunidad, en general. Sólo cuando desde tales ámbitos los principios universales pueden ser subsumidos efectivamente, se completa el proceso.

En este punto pueden darse varias alternativas: la primera es la aceptación de los principios y del ordenamiento jurídico-político derivado de ellos, por su congruencia con nuestro sentido vital de justicia. La segunda es la marginación del pacto, pero reconociendo que los demás sí pueden convivir con ellos y que es una minoría la que se aparta de sus parámetros, reclamando tanto el respeto para su decisión como las mismas garantías que cualquiera puede exigir dentro del ordenamiento. La tercera es el rechazo a los principios y la exigencia de recomenzar el contrato social, es decir, el reclamo por que el disenso radical sea tenido en cuenta para rectificar los términos iniciales del mismo. Normativamente significa que el pacto nunca se cierra y que siempre tiene que quedar abierta la posibilidad de replantearlo.

Como es evidente, pese a los ecos analíticos que, sin duda, le confieren rigor conceptual a la exposición –más allá de la densidad que, no pocas veces, le imprimen–, la *Teoría de la justicia* aborda, claramente, la problemática de la legitimidad de los ordenamientos jurídico-políticos contemporáneos, logrando plantear una interesante alternativa que relaciona la justificación moral del sistema por parte de los agentes morales potenciales que lo constituirían con los términos de la legitimación política que, colectivamente, le dan su sustento intersubjetivo, así como con los referentes que, desde ello, determinan su validez jurídica y, finalmente, con las condiciones de posibilidad social que, desde

8. Véase Schmidt (1992:82- 115).

la refrendación o no de los principios e instituciones en general, permitan darle estabilidad a la sociedad en su conjunto. La problemática meramente categorial de la filosofía política de ascendencia analítica es definitivamente desbordada por una consideración holística del fenómeno político, por una visión integral que relaciona lo moral, lo político, lo jurídico y lo social y que lo coloca, por esa consideración, en el centro mismo de tradición radical filosófico-política[9].

Conclusión

Se ha expuesto aquí el marco de referencia de donde parte la *Teoría de la justicia,* poniendo de presente el rompimiento moral y político con la tradición utilitarista –así como el deslinde metodológico con la tradición analítica– y la asunción crítica que Rawls hace de la teoría del contrato social, que lo lleva a asumir lo que más tarde denominará la "interpretación kantiana de la justicia como equidad", frente a los extremos que han constituido para la democracia liberal contemporánea las posturas derivadas de Locke y Rousseau y su defensa antagónica de las libertades individuales y políticas.

La *Teoría de la justicia,* a partir de la mediación kantiana, desarrolla una crítica que ya puede calificarse de posliberal en la medida en que intenta superar lo que Rawls calificará de democracia procedimental propia de las sociedades modernas, fundada en la decisión impositiva de las mayorías. Crítica posliberal que culminará más tarde, con *Liberalismo político* (1993), en un modelo madurado y consistente de democracia consensual y que se monta sobre un procedimiento de consensualización que *Teoría de la justicia* introduce y desarrolla en detalle, articulando simultáneamente lo que debe ser el consenso moral, político y constitucional que tiene que estructurar una sociedad contemporánea, y que de no ser así está condenada a no salir nunca del estado de naturaleza, ya sea en su versión neoliberal de compentencia salvaje (Nozick, 1974; Buchanan, 1975), o de organización tribal comunitarista premoderna (MacIntyre, 1982).

Teoría de la justicia, más allá de los "tecnicismos" teóricos de su monumental arquitectura intelectual, muestra precisamente eso: que no hay sociedad o sistema político contemporáneo que se pueda consolidar, es decir, legitimar y estabilizar, que no sea a costa de lograr el más amplio consenso entre las diferentes perspectivas sociales y políticas de lo que constituye la "geometría moral" que la compone, en su diversidad de eticidades y formas de vida.

La "modernidad" empieza –como ya lo había sostenido Kant en su filosofía política– con el consenso como ideal regulativo de lo político. Para Rawls, más

9. Véase Koller (1992:21-65).

que un ideal regulativo, el consenso, como integración del disenso, se convierte en la piedra de toque que permite superar la crisis de legitimidad de la democracia liberal convencional y sobrepasar definitivamente la democracia utilitarista –léase totalitaria– de las mayorías, gracias a un procedimiento que sólo en la inclusión de todas las perspectivas logra justificarse moralmente y legitimarse políticamente para alcanzar una sociedad estable.

El impacto de *Teoría de la justicia* y su proyección en sociedades, tanto complejas como tradicionales –como las nuestras–, tiene que reconocerse es en eso: donde no hay inclusión consensual y universal no sólo no están dadas las condiciones mínimas de una sociedad "moderna", sino que la opción de la resistencia ciudadana (que va desde la desobediencia civil hasta la disidencia revolucionaria) seguirá siendo –mientras ello persista– siempre justa.

ÓSCAR MEJÍA QUINTANA

La filosofía política de John Rawls [II]: el *Liberalismo político*
Hacia un modelo de democracia consensual

Profesor asociado y director del Departamento de Ciencia Política, Universidad Nacional de Colombia
omejiaq@unal.edu.co

Introducción

Una vez expuestos los fundamentos de la *Teoría de la justicia* (Rawls, 1971) en el anterior capítulo, el siguiente busca evidenciar las reacciones iniciales al planteamiento rawlsiano suscitadas tanto desde la orilla liberal como desde la comunitarista que permitan explicar las reacomodaciones de la filosofía política rawlsiana, que ya comienzan a sugerirse desde 1980 con "Constructivismo kantiano en teoría moral", y que permiten comprender el giro substancial que constituye la publicación de *Liberalismo político* en 1993. Obra que evidencia, sin lugar a duda, lo que se ha denominado el giro rawlsiano, más que hacia el comunitarismo, hacia el republicanismo, básicamente, que consolida y profundiza la asunción de la tradición radical de la filosofía política en la teoría rawlsiana, desarrollando de manera más amplia y aguda sus planteamientos de relegitimación y estabilización de los sistemas políticos contemporáneos, en el marco de un modelo de democracia consensual como el que concreta en este libro[1].

El planteamiento rawlsiano genera un debate sin precedentes en el campo de la filosofía moral y política que, aunque se inicia en los Estados Unidos, se extiende rápidamente a Europa y otras latitudes por sus implicaciones para la estructuración o reestructuración institucional de los Estados y sociedades, en el marco de una tendencia globalizadora que exige radicales reformas internas en los mismos.

Las primeras reacciones a la propuesta rawlsiana, en la misma década del setenta, van a provenir, desde la orilla liberal, de los modelos neocontractualistas, teniendo todas como denominador común la reivindicación de la libertad sin

1. Véase Agra (1996); así como Gargarella (1999).

constricciones, la autorregulación de la economía sin intervencionismo estatal, la minimización del Estado y la reivindicación del individuo y su racionalidad instrumental. Iniciando la década de los 80 se origina la reacción comunitarista, que da origen a una de las más interesantes polémicas filosófico-políticas del siglo XX (Mulhall y Swift, 1992), quienes configuran una especie de versión contemporánea de los "Jinetes del Apocalipsis", por lo radical de la misma, y la sustancial confrontación que le plantean a todo el proyecto liberal de la modernidad.

En este marco es que se desarrollan tres ramificaciones de la filosofía política contemporánea. Una primera la constituye el republicanismo que encuentra su renacer, después de casi un siglo, en la década de los setenta, con los estudios de Pocock (1975) y Skinner (1990) que, paralelo al comunitarismo y alimentándose del mismo, reconstruye los presupuestos de la tradición republicana y su crítica al liberalismo. Una segunda, que se consolida desde la década de los ochenta, la encontramos en el marxismo analítico, cuyos principales exponentes serán Jon Elster (1998a, 1999) y Philippe Van Parijs (1993, 1996a, 1996b, 1996c), entre otros, y que se presenta, en la versión del segundo, como un "rawlsianisno de izquierda", problematizando la posibilidad, incluso, de una "vía capitalista al comunismo".

Entre estos diques se va bosquejando una tercería, tanto como consolidación de sus propios planteamientos como en respuesta a los mismos, expresada en la obra del último Habermas, *Facticidad y validez* (1992), donde propone una teoría discursiva del derecho y la democracia, así como en Rawls, con la publicación de *Liberalismo político* (1993). En ambas obras los dos autores, retomando muchos de los presupuestos republicanos[2], coinciden en la propuesta de un modelo de democracia deliberativa que a su vez se ha visto enriquecido por diversas interpretaciones desde las tendencias anotadas.

Así, pues, se explorarán aquí los antecedentes que originan, en el desarrollo del pensamiento de Rawls, su obra *Liberalismo político* (1993), poniendo de presente inicialmente la polémica liberal-comunitarista (1) y una primera reacción de Rawls a la misma que ya se encuentra en "Constructivismo kantiano" (2) para, en seguida, asistir a la concreción del giro rawlsiano y los diferentes constructos de su *Liberalismo político* (3) que originan lo que, más tarde, se conocería como el debate sobre el liberalismo político, en confrontación con Jürgen Habermas.

2. Véase, particularmente, Habermas (1998), Rawls (1996c), y Habermas y Rawls (1998).

1. La crítica liberal-comunitarista

La crítica liberal

Como lo acabo de expresar, el planteamiento rawlsiano genera un debate sin precedentes en el campo de la filosofía moral y política que, aunque se inicia en los Estados Unidos, se extiende rápidamente a Europa y otras latitudes por sus implicaciones para la estructuración o reestructuración institucional de los Estados y sociedades, en el marco de una tendencia globalizadora que exige radicales reformas internas en los mismos.

Las primeras reacciones a la propuesta rawlsiana, en la misma década del 70, van a provenir, desde la orilla liberal, de los modelos neocontractualistas de Nozick (1988) [1974] y Buchanan (1975), siguiendo a Hobbes y Locke, respectivamente, y más tarde, aunque en forma menos sistemática, del mismo Hayek (1995) [1973-1979]. Un tanto tardía, diez años después, Gauthier (1994) [1986] igualmente se inscribe en el marco de esta crítica liberal a Rawls. Todas teniendo como denominador común la reivindicación de la libertad sin constricciones, la autorregulación de la economía sin intervencionismo estatal, la minimización del Estado y la reivindicación del individuo y su racionalidad instrumental.

La propuesta más representativa de esta tendencia sin duda la constituye la posición libertaria de Robert Nozick. Su planteamiento se basa en tres principios: el "principio de las transferencias" según el cual cualquier cosa adquirida justamente puede ser transferida libremente; el "principio de la adquisición inicial justa" y el "principio de rectificación de justicia", que proporciona el criterio para actuar sobre las adquisiciones injustas. De ellos, paulatinamente, Nozick justifica la existencia de un Estado mínimo que, en términos contemporáneos, estaría actualizando el ideal anarquista de la plena jurisdicción del individuo sobre sí mismo sin intervenciones estatales, su racionalidad maximizadora de utilidades, poniendo de presente, con ello, el poderoso potencial utópico del ideario neoliberal.

Buchanan, por su parte, siguiendo el modelo hobbessiano, va a reivindicar el carácter absoluto del estado de naturaleza inicial, en cuanto que lo que en él se gana no puede posteriormente ser desconocido por el estado político. El contrato constitucional, de donde surge el orden estatal, sólo puede convalidar lo que los actores ya han adquirido de hecho –por la fuerza o por su capacidad productiva– en el estado de naturaleza, potenciando la optimización de sus utilidades futuras a través del establecimiento de un marco de derechos constitucionales que así lo propicien.

Hayek, pese a que en un primer momento no desarrolla una crítica a Rawls (su obra se publica en tres tomos durante un período de seis años), fundamenta un duro y punzante cuestionamiento al modelo de Estado de bienestar y su con-

cepción de justicia distributiva. La noción básica girará en torno al principio de autorregulación de la esfera económica y la necesidad de una intervención moderada que fije reglas a largo plazo que permita a los agentes económicos, particularmente, reconocer con claridad las condiciones superestructurales que pretendan imponerse a la dinámica del mercado.

Gauthier planteará, mucho más tarde, en una crítica general a Rawls, que el problema fundamental de la ética moderna es la reconciliación de la moralidad con la racionalidad (Gauthier, 1998:41-65). Es valioso, afirma, partir de nuestras concepciones intuitivas de racionalidad y moralidad en orden a intentar tal reconciliación. La teoría de la justicia de Rawls cree haberlo conseguido en cuanto los principios de justicia escogidos son los principios que personas racionales seleccionan, en condiciones de igualdad, para promocionar sus propios intereses.

El concepto de racionalidad que emplea Rawls lo identifica con la maximización de la utilidad individual, en el supuesto de que hay una clase de bienes sociales primarios cuyo incremento representa siempre un incremento de utilidad. A juicio de Gauthier, una ideología se caracteriza por la identificación de una determinada concepción de racionalidad con el concepto mismo. La aceptación de esa concepción de razón dominante en la sociedad por parte de Rawls determina su propio marco ideológico, el cual se identifica con el marco liberal individualista. La crítica de Gauthier se orienta a que es necesario modificar el principio de la diferencia dado el marco liberal individualista.

Rawls distingue los derechos y libertades fundamentales de los beneficios económicos y sociales. Los primeros han de ser concebidos como iguales para todos, mientras que los segundos han de distribuirse de acuerdo con lo que Rawls llama el principio de diferencia, el cual afirma, esencialmente, que ha de maximizarse en forma prioritaria el bienestar de las personas representativas de la peor situación. La concepción liberal permitiría que la distribución de riqueza y renta fuese determinada por la distribución natural de capacidades naturales y talentos, mientras que la concepción democrática rawlsiana no permite que la riqueza y la renta sean determinadas por la distribución de los talentos naturales.

Para Gauthier, dado que la postura de Rawls elimina las contingencias de la dotación natural, este carácter anulador de la teoría rawlsiana de la justicia es incompatible con la base contractual que dice reivindicar. Si se acepta el marco contractual implicado por la concepción maximizadora de la racionalidad, entonces nos vemos abocados a una concepción de la justicia cercana a la concepción liberal, que, empero, Rawls rechaza. Tal contradicción desembocaría en que no se habría llevado a cabo, efectivamente, la pretendida reconciliación entre racionalidad y justicia que Rawls procuraba.

La crítica comunitarista

Iniciando la década de los 80 se origina la reacción comunitarista de MacIntyre (1981), Taylor (1989), Walzer (1983a) y Sandel (1982) que da origen a una de las más interesantes polémicas filosófico-políticas del siglo XX (Mulhall y Swift, 1992). MacIntyre representa el mundo moral contemporáneo como un conflicto de tradiciones con formas de vida social y racionalidades prácticas no sólo diferentes sino, en muchos casos, diametralmente opuestas. Cada cultura es partícipe de una historia y de una tradición con una concepción de justicia y racionalidad que han entrado en conflicto con otras tradiciones con diferentes patrones de desarrollo y en diferentes momentos de la historia.

Sin embargo, la paradoja de la tradición liberal es su falsa creencia –impuesta por la fuerza– de que todo fenómeno cultural puede ser traducido a su propio lenguaje, el liberal. La verdad es que las tradiciones son claramente inconmensurables y no hay una tradición neutral desde la cual observar y muchos menos juzgar a las demás.

Adicionalmente, el liberalismo no concede un lugar central al mérito en sus alegatos sobre la justicia: la sociedad se compone de individuos que deben avanzar juntos y formular reglas comunes. Las reglas salvaguardan a cada uno en tal situación, pero en esta visión individualista el mérito –y las virtudes que lo fundan– es descartado. La política moderna no puede lograr un consenso moral auténtico. La justicia se rebaja de virtud individual y social a mero procedimiento. El Estado no expresa entonces la comunidad moral de los ciudadanos, sino un conjunto de convenios institucionales para lograr la unidad burocrática, sin fundamento moral[3].

Por otro lado, Charles Taylor, partiendo del horizonte comunitarista, intenta explicar el origen, características y consecuencias de la política del reconocimiento, así como precisar un modelo político que pueda defender y promover de manera más amplia las diferencias culturales. Desde una perspectiva posilustrada, no paleoaristotélica como la de MacIntyre, Taylor rescata las raíces colectivas de la individualidad, mostrando que todo ser humano sólo se define desde una tradición y unos valores encarnados en la comunidad, que no pueden ser desconocidos y que, por el contrario, deben ser reconocidos explícitamente para una plena valoración de la persona.

Walzer, por su parte, ataca al liberalismo –y con ello directamente a Rawls– enfilando sus críticas hacia la noción de bienes sociales primarios. Éstos no pueden ser fijados en términos universales, abstrayéndose de un contexto particu-

3. Véase De Greiff (1989:99-116).

lar, pues cada comunidad posee un patrón de bienes sociales específicos, propios de su tradición e identidad. El liberalismo impone en forma hegemónica su concepción particular sobre el conjunto de espectros alternativos, contradiciendo así sus propios postulados de libertad y tolerancia al ignorar y desconocer, socialmente, la legitimidad de la visión de cada comunidad sobre los bienes que considera valiosos y, por tanto, susceptibles de distribución.

Después de esta primera serie de críticas, la discusión entra en una segunda etapa con el simposio sobre "Jurisprudencia y política social" realizado en la Universidad de California, en Berkeley, en 1989. Allí las críticas comunitaristas se proyectan a un nivel más jurídico e institucional y lentamente la polémica se centra, por la reacción de los liberales (Dworkin, Larmore, Williams), en el terreno de la teoría constitucional, lo cual explica muchos de los conceptos que inspiran el giro rawlsiano de *Liberalismo político.*

Dworkin, con su propuesta de una comunidad liberal y la necesidad de que el liberalismo adopte una ética de la igualdad, fundamenta la posibilidad de que, coexistiendo con sus principios universales de tolerancia, autonomía del individuo y neutralidad del Estado, el liberalismo integre valores reivindicados por los comunitaristas como necesarios para la cohesión de la sociedad, tales como la solidaridad y la integración social, en un nuevo tipo de "liberalismo integrado o sensible a la comunidad"[4]. A lo que los comunitaristas (Sandel, Selznick, Taylor) han respondido sosteniendo que su crítica se dirige a la reducción liberal de que la vida colectiva de la comunidad se agota exclusivamente en su dimensión política, en detrimento de otras esferas no menos fundamentales para su existencia como tal[5].

Lo interesante de ello es que esta réplica comunitarista, precisamente, se va a fundamentar en dos tesis que se infieren, de forma directa, de las críticas de MacIntyre: primero, la de la imposibilidad de la neutralidad del Estado y la justicia y, segundo, la de que ese ideal de neutralidad mina e invalida la capacidad, efectiva o potencial, de integración de una comunidad. Además de sus críticas al liberalismo, que en esencia habían sintetizado el conjunto de objeciones comunitaristas al proyecto liberal en general y a la teoría de la justicia rawlsiana, en particular, Sandel desarrolla, posteriormente, un modelo de democracia comunitarista (Sandel, 1996) que lo acerca sustancialmente al republicanismo. El problema ya no se plantea como una crítica académica a los presupuestos de lo que denomina la teoría liberal de la justicia, sino que se interpreta a un nivel

4. Véase, sobre esta segunda etapa del debate comunitarista-liberal, Ferrara (1994).
5. Véase Thiebaut (1994).

del desarrollo social que, en el contexto de los Estados Unidos, pone en peligro la estabilidad institucional y la cohesión misma de la sociedad norteamericana.

Muchas de las críticas presentes en el primer libro adquieren aquí una proyección social que explica el sentido de su propuesta básica: la necesidad de encontrar una nueva filosofía pública que, desde una perspectiva republicano-comunitarista, le dé una nueva unidad, desde un marco renovado de virtudes cívicas, a la vida pública de la nación. El debate entre comunitaristas y liberales adquiere con ello un nuevo escenario: el de la opinión pública y la nueva cultura política que mejor se adaptaría a su identidad.

Will Kymlicka (1995) tercia en toda esta discusión intentando crear una teoría liberal sensible a los supuestos comunitaristas que equilibre tanto los derechos humanos, irrenunciables para la tradición liberal, como los derechos diferenciados en función de grupo, aquellos que permitirían la satisfacción de las exigencias y reivindicaciones de las minorías culturales que no pueden abordarse exclusivamente a partir de las categorías derivadas de los derechos individuales.

La propuesta de Kymlicka en torno a los derechos diferenciados de grupo provee herramientas concretas que permiten asumir adecuadamente los retos y problemas que surgen de la polietnicidad y multinacionalidad de las sociedades contemporáneas. En efecto, los derechos grupales defendidos por Kymlicka son armas eficaces que se pueden esgrimir para proteger y permitir el florecimiento de las culturas minoritarias.

La discusión vuelve a revigorizarse con la publicación del libro de Rawls, *Political Liberalism*, en sus dos ediciones de 1993 y 1997 (Rawls, 1996a). En él parece innegable la influencia determinante del arsenal comunitarista, forzando una revisión de los principios liberales decimonónicos y dando origen a un nuevo tipo de liberalismo político que pocos se atreverían a identificar con su antecesor. Su argumento central gravita en torno a la noción de pluralismo razonable, fundado en un consenso entrecruzado de visiones omnicomprehensivas, de incuestionable raigambre comunitarista . Sólo esta polémica liberal-comunitarista permite comprender los giros sustanciales dados por Rawls y su aproximación a las posturas comunitaristas, muchas de cuyas objeciones al proyecto moderno liberal parece aquél compartir, en lo que se ha definido como la "pragmatización del proyecto liberal".

2. El constructivismo kantiano

Ante las múltiples críticas de liberales y comunitaristas, Rawls se permite corregir y llenar los vacíos que evidencian sus críticos. Aquí, específicamente se concentra en el aspecto moral de su planteamiento volviendo sobre la teoría kantiana, lo que

sugiere la reasunción de elementos como la autonomía y el procedimiento de consensualización. Sin ser propiamente kantiana, pues, como algunos anotan, cuando más se reclama kantiano es cuando más claramente comienza a evidenciarse la toma de distancia frente a Kant, la revisión rawlsiana evidencia el precedente constructivista que infiere de la filosofía práctica kantiana[6].

Es de anotar que Rawls se toma ocho años para responder las críticas formuladas al modelo y que la solución se orienta, precisamente, a fortalecer los presupuestos político-morales de su teoría. Ello será lo que le permita superar las debilidades iniciales, afianzar el esquema procedimental de la justicia y culminar la reflexión político-moral que anticipa el giro hacia la concepción política de la justicia que se constituirá en columna vertebral de *Political Liberalism*.

El ensayo sobre el constructivismo kantiano (Rawls, 1986:138-154), fruto de tres conferencias dictadas en el marco de las "Lecciones John Dewey" de la Columbia University (New York), en la primavera de 1980, tiene tres partes: en la primera se aborda el problema de la autonomía racional y la autonomía plena del ciudadano como persona moral; la segunda, el de la representación de la libertad y la igualdad en su concepción de la justicia; y, por último, el de la construcción y la objetividad de los principios morales[7].

Autonomía racional y plena

El propósito de este apartado será el de explicar el constructivismo kantiano, tal como es ejemplificado por la *justicia como equidad*. Su distintivo está en que especifica una concepción de la persona como elemento de un procedimiento razonable de construcción que determina los principios posteriormente elegidos.

El término kantiano, precisa e insiste Rawls, expresa analogía y no identidad con el planteamiento de Kant. Rawls no intenta en ningún momento profundizar a Kant sino que utiliza esta denominación para mostrar la cercanía que guarda con él, más que con otras doctrinas. El constructivismo kantiano tiene un objetivo político fundamental: superar el conflicto que ha desgarrado a la democracia, fundamentando su solución a través de la persona moral del ciudadano. En tal sentido, articula el contenido de la justicia con una concepción de persona, en tanto libre e igual, capaz de actuar racional y razonablemente y, como tal, cooperar socialmente.

El conflicto que ha dividido a la democracia ha sido el que se ha presentado entre dos tradiciones: la de la libertad, a partir de Locke, y la de la igualdad, a par-

6. Véase Camps (1997).
7. Sobre el constructivismo, véase Martínez (1992:17-38).

tir de Rousseau. La primera prioriza las libertades cívicas (pensamiento, conciencia, propiedad) y la segunda las libertades políticas, subordinando las primeras a estas últimas. El punto de superación de esta dicotomía puede encontrarse en una interpretación de la libertad y la igualdad congenial con la de persona moral. La justicia como equidad articula la concepción de persona moral con la de sociedad-bien-ordenada a través de un procedimiento de argumentación moral, ilustrado en el modelo de la posición original. Con ello establece una mediación entre las dos, conectando la persona moral que elige los principios de justicia de una sociedad con el esquema de cooperación social de esa misma sociedad.

La posición original define las partes como agentes de construcción racionalmente autónomos. La racionalidad es interpretada por Rawls en dos sentidos: en tanto razonabilidad, entendida como los términos de cooperación equitativos garantizados por la posición original; y en tanto racionalidad, en el sentido del provecho personal que cada participante perseguirá en su vida. Lo racional está incorporado al procedimiento de argumentación de los principios de la justicia y garantiza la autonomía racional de las partes; y lo razonable está incorporado a la vida social del individuo y determina la autonomía plena del ciudadano.

La autonomía racional viene dada por la equidad que el velo de ignorancia garantiza entre las partes. Con él, los agentes morales no poseen una información específica sobre su situación pero sí conocen los bienes primarios que todo ciudadano puede perseguir en su vida. Estos bienes primarios son definidos por Rawls, como ya se dijo, en cinco órdenes: libertades básicas; libertad de movimiento y ocupación; posibilidad de cargos de responsabilidad; renta y riqueza; y bases sociales de respeto a sí mismo.

La autonomía plena se realiza en la vida diaria de los ciudadanos. Ella se define como racional, en cuanto búsqueda del provecho personal de cada participante. Y aunque está incorporada a la estructura de la posición original, el criterio guía será siempre el que lo razonable subordina y presupone lo racional. Ello expresa un rasgo de unidad de la razón práctica: la razón práctica empírica está subordinada a la razón práctica pura. Esta unidad está garantizada porque lo razonable encuadra en lo racional, lo cual es una característica del constructivismo kantiano: la prioridad de lo justo sobre lo bueno.

Las personas morales poseen dos capacidades afines: la capacidad para un sentido de la justicia efectivo y la capacidad para formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien. De éstas se derivan dos intereses supremos: el de realizar sus facultades y el de ejercer sus facultades, intereses que gobiernan la deliberación y la conducta en sociedad, con lo cual se garantiza que la moral no se quede en un nivel abstracto. De ello se desprende un tercer interés de orden supe-

rior: proteger y promover su concepción del bien. La pregunta en este punto es si el conocimiento de esos bienes primarios antes anotados no vicia la argumentación de las personas morales. Para Rawls, los bienes primarios son condiciones sociales de la realización y el ejercicio de las facultades morales. La autonomía está dada en que las partes no se someten a principios a priori de justicia y en que se mueven por intereses de orden supremo.

Aquí es de anotar que la concepción de la justicia como equidad es la de la justicia procedimental pura, es decir, la elección argumentada de los principios de justicia en condiciones de igualdad y libertad para las partes, y no la de la justicia procedimental perfecta que, como en el ejemplo de la torta, supone un principio de justicia anterior a la argumentación misma. La posición original garantiza así la autonomía plena de la persona moral, tanto en términos razonables como racionales, subordinando, claro está, la segunda a la primera.

Todo esto, a su vez, hace parte de los rasgos que caracterizan a una sociedad-bien-ordenada: poseer una concepción pública de justicia; estar constituida por personas morales libres e iguales; y tener estabilidad en el sentido de justicia. La primera, que será profundizada más adelante, hace referencia a la necesidad de que la concepción de justicia esté abierta a la discusión de la ciudadanía, haga parte de su vida social. La segunda, porque el ciudadano es concebido como persona moral y como tal debe ejercer y realizar sus facultades, una de las cuales es poseer un sentido de la justicia efectivo. La tercera se entiende como la necesidad de que, fuese la que fuese, es decir, la que las partes elijan en una situación hipotética de argumentación sobre el particular, lo importante es que la sociedad mantenga y persiga un sentido de justicia como parte estructural de sí misma. Si no se cree en la justicia sería inútil todo tipo de discusión sobre la misma y toda eventual reforma o justificación institucional con base en ella.

Como queda claro, el engranaje de todo ello reside en la persona moral. La concepción de la justicia como equidad tiene en esa noción el fundamento de todo el edificio categorial. De allí que Rawls aclare las confusiones iniciales que parecían acercarla a la del "egoísta racional" del utilitarismo, y precise el contenido racional y pleno de la autonomía. Aclarando el alcance real de la persona moral, libre e igual, en una sociedad bien ordenada, teniendo en la justicia procedimental perfecta derivada de la posición original el puente metodológico que une ambos términos, pero simultáneamente mostrando que la proyección de la persona moral es el ciudadano de una sociedad justa y que la condición de ésta, a su vez, es la persona moral, Rawls deja el camino abierto para entrar a mostrar cómo el *impasse* entre libertad e igualdad de las sociedades democráticas occidentales puede superarse con esas mismas herramientas (Rawls, 1986:138-154).

Libertad e igualdad

En este apartado Rawls se propone plantear el significado de la libertad y la igualdad y su lugar en la posición original. El punto central será mostrar que éstas se encuentran presentes en la concepción de justicia procedimental como fundamentos estructurales de la misma a través, precisamente, de la persona moral que las articula mutuamente. Este papel preponderante de la persona moral en el marco de una sociedad-bien-ordenada es enfatizado al afirmar que la condición de estabilidad del sistema no se logra por el equilibrio de las fuerzas sociales sino porque los ciudadanos afirman las instituciones por creer que éstas satisfacen su ideal de justicia pública.

Con esto introduce Rawls la noción de publicidad, aludida de paso en la conferencia anterior, que adquiere ahora una significativa importancia pues es ella la que garantiza que la concepción de justicia de una sociedad sea efectivamente conocida y discutida por la ciudadanía. Rawls establece tres niveles de publicidad los cuales, al cumplirse, satisfacen la necesidad de publicidad plena que requiere la justicia como equidad, al asegurar el consenso social necesario entre las personas morales, libres e iguales que la componen. Los niveles de publicidad están definidos por la existencia de una sociedad regulada por principios públicos de justicia; la posibilidad de justificación de esa concepción pública de la justicia; y la discusión con las creencias populares sobre la justicia, que permita concertar argumentativamente los principios de la justicia como equidad.

Pero la publicidad también se cumple como condición en el interior de la posición original, igualmente en tres niveles: el primero viene dado por el hecho de que las partes deben definir reglas de prueba y formas de razonamiento para la elección de los principios de la justicia; el segundo, porque las partes razonan a partir de creencias generales sobre la justicia; el tercero, porque la argumentación se da atendiendo a consideraciones prácticas sobre la sociedad. Es en el marco de una sociedad que satisface estas condiciones de publicidad que la persona moral, libre e igual, como ciudadano en libertad e igualdad, se constituye en el fundamento de realización de la justicia y, por ende, del sistema institucional mismo. La libertad ciudadana es definida a partir de la persona como fuente auto-originante de pretensiones, el reconocimiento recíproco de la facultad moral de poseer una concepción del bien y la responsabilidad sobre sus fines, ajustando las metas a lo que razonablemente pueden esperar.

La igualdad ciudadana es definida en cuanto todos los ciudadanos son igualmente capaces de entender y ajustar su conducta a la concepción pública de la justicia y todos se conciben igualmente dignos de ser representados en cualquier

procedimiento para definir principios que hayan de regular a la sociedad. Pero tanto la libertad como la igualdad deben también estar presentes en la posición original pues, de lo contrario, carecerían del fundamento moral-procedimental sobre el que Rawls ha querido levantar su concepción de la justicia.

La libertad en la posición original se expresa en la justificación que las partes, como fuentes auto-originantes de pretensiones, deben hacer de sus razones de justicia, y en la independencia que tienen, gracias al velo de ignorancia, frente a intereses que no sean de orden supremo y superior, o el conocimiento de determinados bienes primarios que requieren para una argumentación racional sobre los principios de la justicia. En este apartado Rawls defiende la necesidad del velo de ignorancia tupido frente al velo de ignorancia tenue, propio del "espectador imparcial" del utilitarismo. El velo tupido es el que caracteriza a la doctrina kantiana, al no permitir información particular alguna y sólo propiciar la suficiente para garantizar el acuerdo racional sobre los principios.

De manera similar procede enseguida con la igualdad. Ésta se encuentra presente en la posición original en la medida en que todos tienen los mismos derechos y facultades en el procedimiento para llegar a un acuerdo. La equidad se garantiza al no admitir que la distribución natural de capacidades sirva de base para fundamentar un esquema institucional que favorezca a los más capaces. De nuevo, el velo de ignorancia garantiza ello excluyendo todo conocimiento particular sobre sí mismo, sin dar lugar a concepciones de merecimiento previo y permitiendo que la estructura básica y las expectativas sean gobernadas exclusivamente por los principios de justicia asumidos en un acuerdo equitativo. De otra forma se violaría la igualdad, la libertad y la autonomía de las partes como personas morales.

Para terminar, Rawls aclara tres aspectos: primero, que las restricciones o influencias están determinadas sólo por lo razonable y lo racional y como tales reflejan la libertad y la igualdad de personas morales. Segundo, que su constructivismo difiere de Kant en que la justicia como equidad asigna primacía a la estructura básica de la sociedad; no procede del caso particular, tal como lo hace Kant, y parte de un acuerdo colectivo unánime sobre la estructura social. Y, tercero, en que la condición de publicidad plena es vital para su concepción constructivista pues gracias a ella se garantiza el papel social de la moralidad al lograr ciudadanos educados y conscientes de esa concepción de justicia y entronizarla en el interior de la cultura pública. Con lo cual, además, se establece el necesario horizonte educativo de la justicia que ella debe comportar para hacerse plenamente efectiva (Rawls, 1986:154-170).

El procedimiento de construcción

Por último, Rawls intentará explicitar la noción de objetividad desde su interpretación kantiana, lo cual implica pensar los principios de la justicia no tanto como verdaderos sino como razonables. La estrategia de Rawls se orientará a mostrar que la filosofía moral ha estado viciada, desde hace un siglo, por la interpretación que generalizara la obra de Henry Sidgwick *The Methods of Ethics* (Sidgwick, 1981) [1874]. Pese a que su obra reconoció la importancia de la teoría moral para la filosofía moral, su planteamiento adoleció de dos debilidades: primera, su poca atención a la concepción de persona y al papel social de la moralidad, al enfatizar la perspectiva epistemológica; segunda, que no logró reconocer que la doctrina kantiana es un método característico de la ética.

Ello llevó a Sidgwick a reducir las concepciones morales a tres métodos: el egoísmo racional, el intuicionismo y el utilitarismo clásico. El constructivismo kantiano no encontró lugar en *The Methods...*, propiciando así el desarrollo del intuicionismo y el utilitarismo, al menos en la cultura anglosajona, lo que de por sí justifica la necesidad de fundamentarlo[8]. Se trata, pues, de comprender el constructivismo kantiano contrastándolo con el intuicionismo racional que dominó la filosofía moral desde Platón y Aristóteles hasta que fue cuestionado por Hobbes y Hume, y sus características más relevantes. Su principal tesis es que los conceptos morales básicos sobre lo recto, el bien y el valor no son analizables pues los primeros principios de la moral son principios evidentes.

El juicio moral se funda, entonces, en el reconocimiento de verdades evidentes que son conocidas, no por los sentidos, sino por intuiciones racionales. De ello se derivan los principios básicos del intuicionismo: el principio de equidad, el de prudencia racional y el de benevolencia, los cuales llevan a un cuarto, el de utilidad. El intuicionismo racional y sus derivaciones son abiertamente opuestos al constructivismo kantiano por ser heterónomos: efectivamente, la autonomía kantiana requiere que no exista ningún orden previo que determine los principios de lo recto y lo justo entre personas morales. Los procedimientos tienen que fundarse en la razón práctica, es decir, en nociones que caractericen a las personas como razonables. Los primeros principios tienen que resultar de una concepción de persona articulada en un procedimiento de decisión que garantice la imparcialidad y la equidad. El intuicionismo racional requiere, por lo mismo, una concepción poco densa de persona, fundada en el sujeto como cognoscente y no como persona moral, libre e igual.

8. Véase también Moore (1988).

El segundo contraste lo hace Rawls en torno a las limitaciones que restringen las deliberaciones morales. El constructivismo kantiano acepta que una concepción moral no puede establecerse sino en un marco laxo para la deliberación que confíe en nuestra capacidad de reflexión. Sólo así se satisface, adicionalmente, la condición de publicidad de la justicia, entendida ésta como el papel social que debe jugar en el marco de una cultura pública. El constructivismo kantiano satisface esta condición de publicidad con distinciones esquemáticas y prácticas, en el interior del espacio de argumentación moral, que justifican, en primer lugar, el uso de determinadas reglas de prioridad, a saber: la primera, la prioridad de la justicia sobre la eficiencia y el saldo neto de ventajas; y la segunda, la prioridad del principio de igual libertad sobre el segundo principio.

De otro lado, la publicidad es satisfecha porque las comparaciones personales son planteadas en términos de bienes primarios: sólo ello garantiza una concepción de justicia donde lo racional esté supeditado a lo razonable y deseche el principio utilitarista de que justo es lo que produce el mayor saldo neto de satisfacción y de que los procedimientos son secundarios para guiar la deliberación y coordinar la acción social. El constructivismo kantiano no busca dar respuesta a todas las cuestiones morales de la vida, sino a identificar las cuestiones más fundamentales de justicia. La esperanza, afirma Rawls, es que una vez establecidas unas instituciones justas, los conflictos de opinión no sean tan profundos. La idea de aproximarse a la verdad moral no tiene lugar en una doctrina constructivista, pues las partes no reconocen ningún principio de justicia como previamente dado y sólo buscan seleccionar la concepción más razonable de la misma.

Llegamos así al rasgo esencial del constructivismo kantiano: fuera del procedimiento para seleccionar los principios de justicia no hay razones de justicia. La justicia procedimental pura establece que las razones de justicia se definen sobre la base de los principios que resulten de la construcción, y aunque las esencias generales puedan tener relevancia en la posición original, los principios son el resultado de la argumentación exclusivamente, es decir, que el proceso de construcción de los mismos en doctrina moral constructivista requiere de un procedimiento de construcción claro que permita identificar los primeros principios desde una posición de imparcialidad y equidad. De allí por qué el constructivismo admita que las creencias sobre la justicia pueden cambiar y que ello determine el cambio de los principios e, igualmente, que establezca una diferencia precisa entre las teorías sobre la sociedad y la naturaleza humana –sujetas a la condicionalidad histórica– y las concepciones-modelo de la persona moral y la sociedad-bien-ordenada, de carácter estructural.

Obviamente, el intuicionismo puede objetar que ello es incompatible con la noción de verdad derivada de un orden moral previo y, por ende, con las nociones de razonabilidad y objetividad. Los principios –objeta el intuicionismo– no son elegidos: lo que se elige es seguirlos o no en nuestras acciones o razonamientos. Pero el acuerdo en la posición original no está basado en razones previas: las partes se mueven por preferencia hacia los bienes primarios, sujetos a restricciones razonables. Las partes en la posición original no se ponen de acuerdo sobre hechos morales porque no hay orden ni hechos morales previos: sólo existe el procedimiento de construcción.

En el constructivismo kantiano los primeros principios son razonables antes que verdaderos, con lo cual se marca la diferencia con el intuicionismo racional. El procedimiento constructivista es tal que no se excluye la posibilidad de que haya una concepción razonable de justicia o, incluso, de que no la haya, lo que sería el fracaso de la filosofía política. De todo lo anterior, el constructivismo kantiano aspira a establecer que la noción de objetividad del intuicionismo racional es innecesaria para la objetividad. La objetividad no viene dada por el "punto de vista del universo" (Sidgwick): debe entenderse por referencia a un punto de vista social adecuadamente construido por el procedimiento de argumentación sugerido por la posición original.

El punto de vista social de la justicia como equidad puede definirse en varios sentidos: es públicamente compartido, regula la estructura básica de la sociedad, promueve intereses de orden supremo y, por último, define los términos ecuánimes de la cooperación social. El acuerdo social surge de la afirmación unánime de una misma perspectiva social dotada de autoridad. La posición original no es una base axiomática de la que se deriven principios: es un procedimiento para determinar los principios más acordes con la concepción de persona. Y sólo ese procedimiento puede garantizar la superación del *impasse* entre libertad e igualdad: sólo el procedimiento de argumentación moral y de justicia garantiza una sociedad ecuánime, equitativa, justa y democrática (Rawls, 1986:171-186).

La noción de persona moral implica un cambio sustancial en el planteamiento rawlsiano pues, en efecto, cuando más se reclama de la tradición kantiana es cuando Rawls empieza a alejarse de ella[9]. El giro es evidente en las facultades e intereses de la persona moral: al colocar como prioritarios el sentido de justicia y la concepción de bien.

9. Véase Camps (1997).

El ciudadano, ya en su vida pública, tendrá como imperativo perseguir y realizar tales facultades, lo que significa, en otras palabras, que, frente a los intereses racional-estratégicos planteados en la *Teoría de la justicia*, la revisión efectuada en los años 80 parece reconocer y asimilar la crítica comunitarista, haciendo de aquél la expresión moral y política de una forma de vida particular.

La racionalidad se mantiene en el procedimiento de construcción de los principios, en términos de un proceso consensual, pero la razonabilidad de las partes se introduce como criterio normativo del consenso, supeditando lo primero a lo segundo: es, como lo redefine Rawls, la prioridad de lo razonable sobre lo racional. De nuevo, si hacemos una disección fina de la argumentación, lo que Rawls está planteando –que será el fundamento de su giro en *Liberalismo político*– es que el consenso político fáctico de las diferentes formas de vida particulares que constituyen la ciudadanía, el cual pone en juego sus específicas concepciones de bien y de sentido de justicia, es el que tiene que tener preeminencia sobre el consenso formal contrafáctico de la teoría ideal.

Esta revisión de su planteamiento original se verá afianzada en varios textos posteriores que van constituyendo un ajuste, a mi modo de ver en términos más cercanos al comunitarismo que al contractualismo liberal, como serían "Las libertades básicas y su prioridad" (1981), "Unidad social y bienes primarios" (1982), "La teoría de la justicia como equidad: una teoría política no metafísica" (1985), y "Themes in Kant's Moral Philosophy" (1989), entre los más relevantes. Revisión que puntualiza, además de la prioridad del enfoque político sobre el moral-formal, la prioridad de la razón práctica sobre la razón teórica y de la filosofía política práctica sobre la filosofía política teórica, con lo que se sigue reforzando nuestra hipótesis de trabajo en el sentido del abandono cada vez más amplio de la filosofía política analítica y la asunción de la filosofía política radical[10]. A lo cual se suma, ahora, la distancia frente al liberalismo que Rawls explícitamente empieza a tomar.

3. Liberalismo político (1993)

La obra de 1993 culmina, pues, una larga serie de revisiones que Rawls introduce a la versión original de su *Teoría de la justicia*. *Political Liberalism* (Rawls, 1993a) recoge el núcleo de aquéllas e integra una nueva visión de la justicia que el autor ha calificado de concepción política de la misma, y que constituye un giro sustancial que sin duda se origina en las críticas formuladas por el comunitarismo a su planteamiento original. En efecto, el libro formula varios cambios de fondo, el más

10. Véanse, en su orden, Rawls (1990, 1982, 1988, 1989).

importante de los cuales es la distancia que toma frente al kantismo y la definición de un constructivismo no comprehensivo, como columna metodológica de su teoría. Pese a que mantiene varios conceptos que Rawls remonta hasta la filosofía moral kantiana (la concepción original, el velo de ignorancia, la noción de autonomía racional) (Höffe, 1988), ahora enfatiza las diferencias que distinguen su concepción de la justicia del sistema de Kant, en una clara estrategia por limar asperezas con los comunitaristas para quienes el universalismo y formalismo de la filosofía moral kantiana es el origen de no pocos conflictos y contradicciones morales de la modernidad.

La segunda revisión en importancia, desde el punto de vista de la filosofía política, es la conversión de la *justicia como equidad* en una concepción política de la justicia (Agra, 1996) que se constituye en la esencia misma de su idea del liberalismo político, y en la que se delata una nueva concesión al comunitarismo. La implicación de ello es, sin duda, el carácter universal que puede proyectar el contexto: la concepción de la justicia que inspira a los regímenes constitucionales democráticos tiene una validez universal, en cuanto que el procedimiento de selección y legitimación de los principios que rigen su estructura básica responde a un mecanismo de argumentación válido en todas las latitudes, si bien cada procedimiento está mediado por las condiciones particulares de cada situación.

Además de estos cambios, Rawls introduce dos nociones que complementan su concepción política de la justicia como liberalismo político: la del consenso entrecruzado (*overlapping consensus*) y la de la razón pública. La primera para describir el objetivo final de su liberalismo, y la segunda para mostrar los mecanismos que garantizan los principios de justicia en un régimen constitucional. Las dos representan el énfasis social de la teoría rawlsiana y confirman su distanciamiento de todas las teorías abstractas de la filosofía moral y política contemporáneas. El pragmatismo de la tradición anglosajona se revela, con esto, en toda su fuerza y proyección y de allí, sin duda, el calificativo que se le ha dado de "pragmatización del proyecto liberal" rawlsiano[11].

También vale la pena resaltar que Rawls rescata en esta obra la noción de equilibrio reflexivo que parecía haber perdido relevancia en las versiones de 1980 y 1981. Vuelve aquí a adquirir importancia como un mecanismo de auditaje desde el cual el sujeto, ya sea en la figura del ciudadano o como sujeto colectivo, replantea continuamente su juicio sobre el sistema social en el que vive (Rawls, 1993[a]:96-97). El contrato social deviene, con ello, en contrato social permanente y los principios

11. Véase Thiebaut (1994).

de justicia constituyen el criterio desde el cual la ciudadanía juzga los actos del Estado o el gobierno y legitima –o deslegitima– el orden social que lo rodea.

La concepción política de la justicia

Como se afirmó anteriormente, en la versión de 1993 Rawls plantea un viraje sustancial en su teoría, redefiniéndola como una concepción política de la justicia, entendida como un procedimiento de construcción que garantiza el logro de una sociedad justa y bien ordenada. Rawls parte de la pregunta sobre cuál es la concepción más apropiada para especificar los términos de cooperación social entre ciudadanos libres e iguales, dada una cultura democrática marcada por una diversidad de doctrinas en su interior. El punto central es, entonces, definir el carácter que debe comportar un pluralismo razonable en el marco de una cultura tolerante y unas instituciones libres. En otras palabras, cómo es posible que perdure en el tiempo una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, divididos por doctrinas diferentes. El instrumento para lograrlo, según Rawls, es la concepción política de la justicia.

Esta concepción política de la justicia está orientada, primero, a definir el marco de las instituciones básicas de la sociedad y la forma como se articulan en un sistema unificado de cooperación social, tal como había sido expuesto en *A Theory of Justice*. Estructura básica entendida como el conjunto de las principales instituciones políticas, sociales y económicas de una sociedad considerada a sí misma como cerrada y auto-contenida, es decir, sin que en su consideración tengan que tenerse en cuenta factores externos o influencias internacionales.

Segundo, constituye una perspectiva que no está fundamentada en ninguna doctrina omnicomprehensiva de carácter moral, social, político, económico o filosófico: no está comprometida, pues, con ninguna perspectiva particular de las coexistentes en la sociedad. La concepción política de la justicia trata de elaborar una concepción razonable sobre la estructura básica, sin identificarse con las propuestas específicas de ninguna doctrina omnicomprehensiva existente. Tercero, sus contenidos son expresados en términos de ideas fundamentales, implícitas en la cultura política de la sociedad democrática, y que parten de una tradición pública de pensamiento, instituciones, textos y documentos que constituyen su trasfondo cultural.

La concepción política de la justicia está complementada por una concepción política de la persona, sugerida ya en la versión de 1980. En ella, los ciudadanos son considerados como personas morales, libres e iguales (Rawls, 1986:154-170), en la medida en que son concebidos como individuos provistos de una concepción del bien, los cuales reclaman el derecho a ser considerados

independientes, no identificados con ninguna concepción particular que incluya un esquema determinado de fines sociales. Los ciudadanos se conciben como fuente auto-originante de solicitudes y reclamos válidos frente a las instituciones de las que dependen sus deberes y obligaciones, siendo capaces de asumir su propia responsabilidad por la selección y consecución de sus propios fines, ajustando sus aspiraciones a la luz de lo que pueden esperar razonablemente de la estructura básica de la sociedad.

Los dos conceptos anteriores se articulan con un tercero, el de sociedad-bien-ordenada, que Rawls ya había relacionado en la versión del "constructivismo kantiano" (Rawls, 1986:135-186). Pero en ésta, la sociedad se caracteriza, además, por una diversidad de doctrinas omnicomprehensivas razonables de carácter religioso, filosófico o moral que no constituyen un rasgo accidental de la misma sino que definen, precisamente, la naturaleza de la cultura pública democrática y, por tanto, la necesidad de una concepción política de la justicia. Para una sociedad de tales características, es imposible imponer compartida y permanentemente, salvo por el uso opresivo del poder del Estado, una doctrina omnicomprehensiva determinada, lo cual resultaría contradictorio y paradójico con la esencia misma de una sociedad democrática. Por lo mismo, un régimen democrático, para ser duradero y seguro, no puede estar dividido en doctrinas confesionales y clases sociales hostiles, sino ser libre y voluntariamente respaldado por una mayoría sustancial de sus ciudadanos políticamente activos.

Al no existir, de hecho, una doctrina razonable apoyada por todos los ciudadanos, la concepción de la justicia de una sociedad bien ordenada debe limitarse al dominio de la política para poder lograr unas condiciones mínimas de estabilidad y pluralismo. De esa forma, los ciudadanos, aun asumiendo doctrinas opuestas, pueden alcanzar un consenso entrecruzado a través del acuerdo político. La idea de Rawls apunta a mostrar por qué se justifica una concepción política de la justicia en una sociedad democrática. Es a través de ella como las diferentes posiciones doctrinarias de carácter moral, religioso, político y filosófico pueden lograr converger en un consenso sobre la estructura básica de la sociedad, sin abjurar de sus propias convicciones. El dominio político se convierte en el espacio donde todas las perspectivas sociales confluyen sin necesidad de abandonar sus propias concepciones omnicomprehensivas, en un acercamiento más al comunitarismo.

En tal sentido, la concepción política de la justicia que garantiza este espacio, definiendo la naturaleza de la estructura básica de la sociedad, no puede por lo mismo ser una concepción totalizante que entre en conflicto doctrinario con las otras concepciones sino garantizar, por su imparcialidad y transparencia, los procedi-

mientos políticos que todas las docrinas puedan apoyar y que asegure el pluralismo razonable de una sociedad democrática. El fundamento de tal concepción reside en lo que Rawls denomina el contructivismo político, el cual constituye una reformulación del constructivismo kantiano original y, a su vez, define el nuevo fundamento metodológico de su teoría (Rawls, 1993a). La concepción constructivista viene determinada por el procedimiento de argumentación de los principios modelado por la posición original, en la cual los agentes racionales seleccionan los principios públicos de justicia. En ese sentido, el constructivismo político es una propuesta sobre la estructura y contenido de una concepción, donde los principios de justicia política son el resultado de un procedimiento de construcción.

El constructivismo político se caracteriza, primero, por que los principios de justicia política son el resultado de un procedimiento de construcción (estructura), el cual se basa, segundo, en principios de razón práctica (producción de objetos) y no teórica (conocimiento de objetos) e incluye, tercero, una concepción compleja, tanto de la persona como de la sociedad, para dar forma al mismo procedimiento de construcción; y, por último, en que especifica una concepción de la razonabilidad que se aplica a los diferentes ámbitos sociales, a saber: principios, juicios, personas, instituciones. Como concepción política de la justicia, el constructivismo no busca negar o afirmar al intuicionismo racional. Su planteamiento representa, sin embargo, un orden más apropiado para una sociedad democrática en busca de un pluralismo razonable. La visión constructivista es adoptada para especificar los términos justos de la cooperación social dados por los principios de justicia concertados imparcialmente, en lo que constituye una respuesta más al comunitarismo, aunque en este caso sin hacer ninguna concesión.

El constructivismo político considera que un juicio es correcto si se atiene a un procedimiento razonable y racional de construcción, de acuerdo con la distinción entre lo razonable y lo racional, establecida en la versión de 1980 (Rawls, 1993a:135-154). Pero el procedimiento de construcción no termina nunca: se mantiene indefinidamente a través del *reflective equilibrium* y supone, igualmente, una noción de autonomía doctrinal en tanto presenta los valores políticos como concebidos y ordenados sin estar sometidos a requerimientos morales externos.

En esta versión, Rawls delimita fronteras con la visión de la moral kantiana, con la que siempre se había emparentado, en otro de los giros sustanciales de su teoría. Sin dejar de reclamarse kantiano, en cuanto mantiene en esencia varios elementos de la autonomía moral de Kant, precisa por primera vez las diferencias que separan a ambas concepciones, de nuevo conciliando con el comunitarismo. En primer lugar, el constructivismo kantiano es una doctrina moral omnicomprehensiva en la que el ideal de autonomía tiene un rol regulador para todas las instancias de la

vida. Ello es incompatible con la concepción de *justice as fairness* que, al perseguir un consenso entrecruzado, no busca una base moral sino pública de legitimación.

Segundo, el constructivismo kantiano representa una forma de autonomía constitutiva que considera los valores como producto de la actividad de la razón humana, mientras que el constructivismo político rechaza este idealismo trascendental, pues los principios de la razón práctica no pueden constituir un orden previo de valores sino ser el fruto exclusivo del procedimiento de construcción. Tercero, la concepción de persona y sociedad tienen su fundamento en Kant en el idealismo trascendental. Por el contrario, la concepción política de la justicia es un instrumento de construcción y organización de ideas políticas, no metafísicas, como las del trascendentalismo kantiano. Cuarto, el constructivismo kantiano apunta a una defensa de la fe racional en el conocimiento de la naturaleza y la libertad, mientras que el constructivismo político busca revelar la base política de la justicia sobre el *factum* de un pluralismo razonable.

Por lo tanto, el alcance del constructivismo político está limitado al dominio político y no es propuesto como parámetro de valores morales. Si los principios son imparcialmente construidos, son razonables para una democracia constitucional. El constructivismo no niega la posibilidad de construcción de otros valores pero se limita a los valores políticos de una democracia constitucional, en un punto en el cual no se tranza con el comunitarismo. En un consenso entrecruzado razonable cada uno encuentra la concepción política aceptable, aunque su propio criterio deba ser corregido. Sin negar otros valores, que el constructivismo político no controvierte, para una concepción política razonable e instrumental sólo se necesita una concertación pública de los principios. Una vez aceptado el hecho de un pluralismo razonable como condición permanente de una cultura pública bajo instituciones libres, la idea de lo razonable es preferible a la de la verdad moral.

Rawls se orienta, con esta posición, hacia un tipo de constructivismo alternativo al kantiano, un constructivismo político que se adapta mejor a la concepción política de la justicia cuya naturaleza procedimental rechaza visiones omnicomprehensivas de carácter moral, político o filosófico. El constructivismo kantiano constituye una concepción filosófica omnicomprehensiva con la cual no puede identificarse ni comprometerse la concepción política de la justicia, pues ello imposibilitaría el logro de su objetivo fundamental: que la sociedad compuesta por múltiples concepciones razonables alcance un consenso entrecruzado que permita la estabilidad del sistema democrático.

El consenso entrecruzado

En la versión de 1993, Rawls introduce la idea del consenso entrecruzado que constituye el constructo principal de su interpretación sobre el liberalismo político (Rawls, 1993a:133-172). El consenso entrecruzado viene a ser la concreción política del constructivismo planteado anteriormente y constituye el instrumento procedimental sustantivo de convivencia política democrática que sólo a través de él puede ser garantizado. Este sería el instrumento político de consensualización con las doctrinas omnicomprehensivas comunitaristas, por ejemplo. Este liberalismo político, que Rawls opone a lo que llama liberalismo procedimental, cuya fuerza y proyección reside en la amplitud y transparencia del procedimiento político de argumentación e interrelación ciudadanas, supone la existencia en el seno de la sociedad de varias doctrinas omnicomprehensivas razonables, cada una con su concepción del bien, compatibles con la racionalidad plena de los seres humanos y el pluralismo que caracteriza a los regímenes constitucionales.

El ejercicio del poder político es plenamente apropiado sólo cuando es ejercido en consonancia con una Constitución respaldada razonablemente por los ciudadanos, en lo cual reside el principio de legitimidad de ese poder político. En tal sentido, sólo una concepción política de la justicia puede servir de base a la razón pública, puesto que en ella los principios y valores políticos constitucionales deben ser lo suficientemente amplios como para integrar y superar los valores que entran en conflicto, sin que las cuestiones de justicia deban solucionarse sólo con valores políticos.

Pero, ¿cómo pueden pesar más los valores de un subdominio político que otros valores en conflicto con ellos? Una parte de la respuesta afirma que estos macrovalores gobiernan el marco de la vida social y especifican los términos fundamentales de cooperación social y política, tal como se plantean en los principios de justicia de *justice as fairness*, como son, por ejemplo, la libertad política y civil equitativa, la justa igualdad de oportunidades, la reciprocidad económica, las bases sociales de mutuo respeto entre los ciudadanos y los mecanismos de la razón pública.

La idea básica del liberalismo político es lograr un consenso entrecruzado de doctrinas omnicomprehensivas razonables, cuyo marco es definido por la concepción política de la justicia. Este consenso entrecruzado garantiza la estabilidad de la sociedad democrática gracias a que las perspectivas que lo conforman no se aíslan por ganar o perder el poder político. Tampoco se trata de un consenso coyuntural sobre autoridades, principios o legislaciones, ni un acuerdo de intereses particulares. De igual forma, es diferente de un *modus vivendi*, aunque lo suponga. Quienes lo respaldan, lo sostienen desde sus propias perspectivas, que en él tienen cabida, sin necesidad de abdicar de las mismas.

La concepción política que rige la estructura básica de una sociedad no requiere ser omnicomprehensiva. Su estabilidad no depende de una visión sistemáticamente unificada sino necesariamente pluralista. Cuando se adopta este marco de deliberación, los juicios convergen lo suficientemente como para que la cooperación política, sobre las bases del mutuo respeto, pueda mantenerse. Tal concepción política constituye un marco de deliberación y reflexión que permite buscar acuerdos políticos sobre cuestiones de justicia y aspectos constitucionales, básicos para toda la sociedad.

La concepción de justicia más razonable para un régimen democrático es, por lo mismo, políticamente liberal. Cuando un consenso entrecruzado mantiene y alienta esta concepción, ella no es vista como incompatible con valores básicos, sociales o individuales, pues las virtudes de cooperación política que hace posible un régimen constitucional son y deben ser macrovirtudes de tal amplitud. De esta manera, dado el hecho de un pluralismo razonable, que el trabajo de reconciliación de la razón pública hace posible, pueden concluirse dos cosas: primero, que el consenso entrecruzado identifica el rol fundamental de los valores políticos al expresar los términos de la justa cooperación social, concibiendo a los ciudadanos como personas morales, libres e iguales; y, segundo, que ello posibilita la convergencia y concordancia entre unos valores políticos y otros vistos como razonables en un mismo consenso entrecruzado.

El consenso, fiel a su carácter constructivista, debe cumplir un determinado trámite procedimental. Un primer paso lo constituye lo que Rawls denomina la etapa constitucional, que permitirá acceder posteriormente al consenso entrecruzado. Esta etapa satisface los principios liberales de justicia política, que como tales se aceptan, sin incluir ni suponer ideas fundamentales sobre la sociedad y la persona. Define, en últimas, los procedimientos políticos de un sistema constitucional democrático y su objetivo principal es moderar el conflicto político. Debe perseguir tres requerimientos para lograr un consenso estable: primero, fijar el contenido de ciertos derechos y libertades políticas básicas, asignándoles una especial prioridad; segundo, definir la relación con la forma institucional de razón pública cuya aplicación compromete los principios liberales de justicia; y, tercero, alentar la virtud cooperativa de la vida política, estimulando con ello la razonabilidad y el sentido de justicia, el espíritu de compromiso y el respeto a los procedimientos pluralistas.

La segunda etapa de este constructivismo consensual es la del consenso entrecruzado propiamente dicho, que se logra una vez concretado el constitucional. La profundidad del mismo dependerá, sostiene Rawls, de que sus principios estén fundados en una concepción política de la justicia tal como es descrita

en *justicia como equidad*. Las fuerzas que presionan para que el consenso constitucional devenga en consenso entrecruzado son los grupos que acuden al foro público de la discusión política, convocando con ello a otros grupos rivales a presentar sus perspectivas. Esto hace necesario romper su estrecho círculo y desarrollar su concepción política como justificación pública de sus posturas. Al hacer esto, deben formular concepciones políticas de la justicia, lo cual permite la generalización de la discusión y la difusión de los supuestos básicos de sus propuestas.

En cuanto a la amplitud del consenso entrecruzado, esta trasciende los principios políticos que instituyen, exclusivamente, los procedimientos democráticos, para incluir principios que cubran la estructura básica como un todo. Empero, el procedimiento meramente constitucional y político del consenso puede ser muy estrecho: se requiere de una legislación que garantice libertades de conciencia y pensamiento y no sólo las libertades políticas. La legislación debe entonces garantizar un mínimo de bienes, entrenamiento y educación sin los cuales los individuos no pueden tomar parte de la sociedad como ciudadanos y, por tanto, los grupos políticos deben plantear propuestas que cubran la estructura básica y explicar su punto de vista en una forma consistente y coherente ante toda la sociedad. Con ello el liberalismo político de Rawls se revela, definitivamente, como el soporte de una democracia consensual justificada en sus procedimientos y contenidos mínimos, sin imponer una visión omnicomprehensiva sustancial sobre los principios políticos que deben regir la sociedad.

La razón pública

La concepción rawlsiana del liberalismo político se cierra, en su parte innovadora, con la noción de razón pública que complementa las dos anteriores (Rawls, 1993a:212-254), introduciendo una figura que recuerda al equilibrio reflexivo, pero con una proyección socioinstitucional equivalente a aquélla. Rawls comienza recordando que la prioridad de lo justo sobre lo bueno, de la justicia sobre la eficacia, es esencial para el liberalismo político. En *Teoría de la justicia* tal prioridad significa que los principios de justicia imponen límites a los modelos de vida permisibles, y que los planes de vida ciudadanos que los transgredan no son legítimos ni moralmente justificables. La concepción política limita las concepciones del bien no en términos omnicomprehensivos, para la vida de los ciudadanos, sino en lo que se refiere a las instituciones sociales que determinan la estructura básica de la sociedad.

Este objetivo social del consenso no debe confundirse con la neutralidad procedimental que la concepción política de la justicia contempla y que garan-

tiza la imparcialidad procesal frente a factores tangenciales e influencias indebidas. Ello se expresa en la definición de valores políticos de justicia social, tolerancia y civilidad, diferentes de las virtudes morales o filosóficas, que un régimen democrático debe fortalecer para garantizar una estructura justa de cooperación social. La sociedad política posee, además, una idea civil del bien que realizan los ciudadanos en tanto personas y en tanto cuerpo corporativo, manteniendo un régimen constitucional justo y conduciendo en el marco del mismo sus asuntos privados. Los ciudadanos comparten así un fin común: sustentar instituciones justas que les proporcionen un bien específico como individuos.

Por su parte, el consenso entrecruzado permite a los ciudadanos tener diferentes fines en común, entre ellos el de concebir una justicia política mutua. Si una concepción política de la justicia es mutuamente reconocida como razonable y racional, los ciudadanos que defienden doctrinas razonables, en el marco de un consenso entrecruzado, confirman con ello que sus instituciones libres permiten suficiente espacio para vivir con dignidad y ser, al mismo tiempo, leales a ellas.

Ello lleva aparejada la idea de la razón pública como garantía del constructivismo político. La sociedad política tiende a formular sus planes a través de la razón como poder intelectual y moral. Esta razón pública es característica de los pueblos democráticos, en tanto razón de los ciudadanos como personas libres e iguales, y comporta tres sentidos específicos: la razón pública ciudadana, las cuestiones de justicia básica y la naturaleza y contenidos de la justicia pública. Pero ésta no es una razón abstracta y en ello, sin duda, reside la diferencia con la noción ilustrada de razón. Posee cuestiones y foros concretos donde la razón pública se expresa y manifiesta. En una sociedad democrática esta razón pública es, primero que todo, la razón de los ciudadanos como cuerpo colectivo, quienes, como tales, ejercen un poder político y coercitivo, promulgando leyes y enmendando su Constitución cuando fuere necesario.

El alcance de la razón pública no cobija toda la política, sino sólo los esenciales constitucionales y la justicia básica de sus estructuras. Tampoco se aplica a las deliberaciones personales sobre cuestiones políticas o a las reflexiones gremiales sobre la sociedad. El ideal de la razón pública no sólo gobierna el discurso público sobre estas cuestiones sino, también, la consideración ciudadana sobre ellos. La connotación de la ciudadanía democrática impone el deber moral de explicar de qué manera los principios y políticas que se defienden pueden ser congruentes con los valores políticos de la razón pública.

La razón pública no se circunscribe al foro legislativo sino que es asumida, también, por la ciudadanía como criterio de legitimación. El ciudadano afirma

el ideal de razón pública, no como resultado de compromisos políticos, ni como expresión espontánea de un *modus vivendi*, sino desde el seno de sus propias doctrinas razonables. El contenido de la razón pública es, pues, el contenido de la concepción política de la justicia como se expresa en *Teoría de la justicia*, en tanto especifica derechos, libertades y oportunidades, asignándoles una prioridad lexicográfica y garantizándoles las medidas necesarias para cumplirlas. Tal concepción política significa que la misma se aplica a la estructura básica, es independiente de todo tipo de doctrinas omnicomprehensivas y es elaborada en términos de ideas políticas fundamentales. Esta concepción política incluye guías que especifican criterios relevantes para el tipo de información y discusión sobre las cuestiones políticas susceptibles de ser asumidas por los ciudadanos en tanto personas morales, libres e iguales.

Como tal, la concepción política de la justicia comporta dos partes: en primer lugar, valores de justicia política (principios de la justicia), en términos de igualdad política y libertad civil; equidad en oportunidades; bienes primarios, etc.; y valores de razón pública, como guías y criterios para decidir si los principios están siendo bien aplicados. La legitimidad dependerá de que la estructura básica y las políticas públicas sean justificadas –y congruentes– en estos términos. De cualquier manera, el punto central del ideal de razón pública es que la ciudadanía conduzca sus discusiones fundamentales en el marco de los Principios de Justicia. Y que cada ciudadano pueda ser capaz de explicar, desde ese marco, por qué otros ciudadanos podrían razonablemente apoyar sus propuestas.

La principal expresión de esta razón pública es, en todo régimen democrático, la Corte Suprema de Justicia. Es allí donde se defienden los esenciales constitucionales, a saber: primero, los principios fundamentales que especifican la estructura general del gobierno y los procesos políticos, es decir, la de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, y el alcance moral y efectivo de la regla mayoritaria; y, segundo, los derechos básicos iguales y libertades ciudadanas que deben ser respetados por la mayoría en cualquier circunstancia, tales como el voto y la participación política, las libertades de conciencia, pensamiento y asociación y el derecho a la protección de la ley. La razón pública es, ante todo, aunque no exclusivamente, la razón de su Corte Suprema de Justicia como la máxima instancia de interpretación judicial, sin ser la máxima representación de la ley. Es, a su vez, la rama del Estado que ejemplariza esta razón pública.

Toda democracia constitucional es dualista: distingue el poder constituyente del ordinario y la ley suprema de la ordinaria, sin establecer una supremacía parlamentaria sobre ambas. El rol de la Corte Suprema es proteger la ley suprema a través del control que ejerce la razón pública, evitando que aquélla sea horadada por

la legislación ordinaria, así sea expresión de una mayoría legislativa. Pero no por ello puede considerársela antimayoritaria, puesto que sus decisiones son razonablemente congruentes con la Constitución y sus mandatos. El papel de la Corte Suprema no es solamente defensivo sino que su rol hace parte del rasgo de publicidad que debe connotar la razón pública y, por tanto, de la implicación educativa y pedagógica que conlleva, lo que la somete al escrutinio público y garantiza su relación estructural con la ciudadanía. La Corte Suprema confiere, con ello, vitalidad y respetabilidad a la razón pública, a través de la autoridad de sus sentencias. Las enmiendas a la Constitución constituyen ajustes de los esenciales constitucionales a las nuevas circunstancias y la razón pública debe conciliar la ruptura histórica de la enmienda con la fidelidad a la promesa original. Sus límites, por supuesto, están dados por el rechazo a todo tipo de consideraciones doctrinarias omnicomprehensivas en sus deliberaciones.

Con esto concluye Rawls su planteamiento que, al final, se complementa con la versión, casi idéntica a la original, sobre las libertades ciudadanas (Rawls, 1990). Si bien en muchos puntos se trasluce su intención de conciliar con el comunitarismo en las críticas correctamente enfocadas, Rawls no cae en la politización de la vida civil que el planteamiento comunitarista connota en la aplicación radical de sus proyecciones[12]. Pero tampoco se conforma con el procedimentalismo liberal. Los principios de justicia se constituyen en instrumentos de concertación y convivencia política y, como macrovalores de la vida ciudadana, determinan la posibilidad de que las diferentes cosmologías accedan a consensos entrecruzados sustanciales sobre el manejo de su sociedad.

Conclusión

Liberalismo político desata una interesante polémica entre Rawls y Habermas que algunos han calificado como una disputa en familia y que, antes que mostrar su ubicación en orillas opuestas, muestra, por el contrario, la afinidad de sus planteamientos (Rawls y Habermas, 1998a). Las críticas de Habermas se enfilan, primero, a cuestionar el diseño de la posición original en cuanto a la inexistencia de garantías de un juicio imparcial por la presencia de unos bienes sociales primarios que rebajan el esquema de justicia a una ética de bienes y la confusión que se propicia, por ello, entre medios deontológicos de normas obligatorias y medios teleológicos de valores de preferencia.

En segundo lugar, Habermas muestra el contraste que establecen los conceptos de pluralismo razonable y consenso entrecruzado, en tanto la posición original

12. Al respecto, véase Cortina (1993).

es rebajada en sus contenidos normativos y sometida al consenso político de la ciudadana, además de que el término "razonable" no es suficientemente esclarecido por Rawls y adquiere un sentido ambiguo. Por último, Habermas cuestiona la relación que Rawls establece entre autonomía pública y privada y la aparente prioridad que parece conferirle a las libertades modernas sobre las antiguas.

La respuesta de Rawls se orienta –en el marco de su modelo de democracia consensual ya consolidado con esta obra– a insistir en que la única justificación posible es la justificación pública, no la del ciudadano individual ni la de una visión omnicomprehensiva específica. Tal justificación se define desde los términos determinados por el consenso entrecruzado de visiones razonables, donde la legitimidad y razonabilidad políticas dependen de la concepción política de justicia. Igualmente, reconoce que su teoría se inclina a priorizar las libertades antiguas sobre las modernas en la medida en que son claras las restricciones que las primeras imponen sobre las segundas, por la preeminencia que la deliberación pública tiene en su esquema. Retomando el planteamiento habermasiano expuesto en *Facticidad y validez*, admite, en la misma dirección, la cooriginalidad entre autonomía pública y privada en cuanto ambas son garantizadas simultáneamente por el sistema de libertades básicas.

En últimas, Rawls y Habermas confluyen en una asimilación crítica del republicanismo: Rawls en lo que se ha llamado el republicanismo madisoniano y Habermas en un republicanismo kantiano que, en esencia, convergen en la reivindicación republicana de las libertades de deliberación pública (Libertades de los Antiguos) frente a las libertades individuales (Libertades de los Modernos).

Ambos autores, retomando, pues, muchos de los presupuestos republicanos[13], coinciden en la propuesta de un modelo de democracia deliberativa que, en buena medida, origina las tres lecturas diferentes de lo que es o puede ser este modelo de democracia deliberativa[14] en el contexto de final y principios de siglo: una de raigambre comunitarista-republicana[15], otra de contornos marxista-analíticos[16] y, finalmente, una última de directa influencia rawlsiano-habermasiana[17].

13. Véase, particulamente, Habermas (1998) y Rawls (1996c), y J. Habermas y J. Rawls (1998b).
14. De lo cual puede servir de referencia, ya para ser revisada, Habermas (1999a).
15. Por ejemplo, Sandel (1996). Y, en una línea similar, aunque con una directa influencia postutilitarista, Thompson (1996).
16. Jon Elster (1998b).
17. Véase Bohman (1996); así como Bohman y Rehg (1997). Y, en el contexto europeo, Mouffe (1999).

Finalmente, hay que considerar la que podría ser la última obra de Rawls: *Justice as Fairness. A Restatement* (2001), una edición de sus cursos que hace precisiones muy ilustrativas sobre el conjunto de su pensamiento, constituyendo el legado sintético de su teoría. Aquí se hacen dos precisiones relevantes para lo que ha sido la hipótesis de trabajo de este escrito. La primera hace referencia a la identificación de la *justicia como equidad* con dos tradiciones: de una parte, con el republicanismo clásico en la cuestión de la deliberación y participación ciudadanas y, de otra, con el socialismo democrático en su pretensión de equidad material, aunque difieran en sus métodos. En este sentido es ilustrativa la contraposición, muy aclaratoria, que Rawls introduce entre democracia constitucional consensual y democracia procedimental liberal, en cuanto que la segunda propicia imposiciones arbitrarias de las mayorías mientras que la primera se rige por una amplia deliberación pública consensual.

Y la segunda precisión en cuanto al papel que Rawls define para la filosofía política contemporánea, lo que comprueba la hipótesis de trabajo de este escrito. En efecto, frente a un eventual reduccionismo de la filosofía política analítica, el papel de la filosofía política se resume, para Rawls, en los siguientes objetivos: definición de los términos del conflicto político; orientación pública frente a las instituciones; reconciliación de los actores del conflicto; proyección de la utopía posible. De manera análoga, Rawls redefine lo que llama el dominio de la filosofía política ubicándola, ya no sólo en la problemática de la legitimidad, sino en la cuestión de la estabilidad.

Queda claro, insisto, el rompimiento con la tradición analítica en cuanto se evidencia explícitamente, ya no sólo la preocupación sino el abordaje sistemático que Rawls ha hecho por asumir problemas normativos de la filosofía política y no, exclusivamente, problemas metaéticos y categoriales de clarificación de contenido.

Pero el dilema contemporáneo para la filosofía política no puede reducirse a estar con Rawls o contra Rawls. Sin duda, como lo ha mostrado Van Parijs al reconocer la legitimidad de la crítica nozickeana, es necesario superar a Rawls en el más genuino sentido hegeliano: conservándolo. El proyecto de izquierda, emancipatorio o revolucionario, debe asumir a Rawls para superarlo, parafraseando la famosa metáfora marxista, en el sentido crítico y antidogmático que debe reivindicar una auténtica tradición socialista:

> El pensamiento de izquierda de nuestro tiempo será rawlsiano o no será. No es que aquellos que se ubican a la izquierda, aquellos a quienes preocupa ante todo la suerte de los menos favorecidos, deban buscar en la *Teoría de la justicia* de Rawls

los versículos que decreten la verdad y dicten la conducta, como muchos hacían antes en las páginas de *El capital*. Un pensamiento rawlsiano no es en absoluto un pensamiento rawlsólatra [...] Si el pensamiento de izquierda debe [...] ser rawlsiano es en el sentido en que tiene que combinar [...] los ideales de tolerancia y solidaridad [...] que Rawls se ha esforzado en pensar coherentemente [...] Con Rawls pero también contra Rawls es que se debe construir el pensamiento de izquierda de nuestro tiempo (Van Parijs, 1996a).

MARGARITA CEPEDA

Rawls: entre universalismo y contextualismo,

o el liberalismo histórico como base de una teoría universal de justicia

Profesora del Departamento de Filosofía,
Universidad de Los Andes

BIEN ES SABIDO QUE LA JUSTICIA COMO IMPARCIALIDAD, propuesta que hizo famoso al filósofo norteamericano John Rawls hace ya casi treinta años, cuando publicó su libro *Teoría de la justicia* (Rawls, 1979), se basa en el atisbo de que un ordenamiento social puede considerarse justo si podemos verlo como uno que *hubiéramos* elegido voluntariamente nosotros mismos.

Normalmente elegimos de manera voluntaria aquello que va en nuestro propio interés. Ahora bien, puesto que se trata aquí de algo que todos hubiéramos elegido, tal elección tendría que ser en interés de todos y cada uno de nosotros y, por lo tanto, tendría que realizarse en una situación que no se preste a favoritismos ni a parcialidades, una situación en la cual los electores sean tratados equitativamente y puedan elegir libremente.

Es así como el problema de la justificación de aquellos principios en los cuales ha de basarse un ordenamiento social justo es formulado por Rawls como un problema de elección: los principios justos son aquellos que "personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses *aceptarían* en una situación inicial de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación" (Rawls, 1979:28).

Esta es, pues, la idea principal de la teoría contractual de Rawls. Como sale a relucir en el modo subjuntivo del verbo aceptar, el contrato es de carácter hipotético y es este aspecto el que hace a la teoría de Rawls especialmente novedosa. Rawls no está proponiendo ningún contrato o consenso que tenga que llevarse a cabo en la realidad. Más bien, él quiere ofrecer una justificación de ciertos principios argumentando que éstos *serían* elegidos libremente por personas racionales *si* se dieran condiciones de equidad e imparcialidad, que de hecho no se dan.

Puesto que la realidad es injusta y se caracteriza por situaciones de desigualdad que van en detrimento de la libertad de muchos, Rawls nos invita a imagi-

narnos una situación justa y a suponer que nos encontremos en ella para elegir principios rectores de la cooperación social que no impliquen grandes sacrificios de nuestra parte, sino que de alguna manera redunden en nuestro propio beneficio. Por supuesto, su pretensión es la de que este experimento de pensamiento nos lleve a elegir los dos principios de justicia que él propone en su orden de prioridad, así:

1. La garantía de un esquema suficiente de derechos y libertades básicos iguales para todos, esquema compatible con el de los demás y en el cual el igual valor de las libertades políticas iguales sea garantizado.

2. Las desigualdades sociales y económicas sólo se justifican con dos condiciones: en primer lugar, estarán relacionadas con puestos y cargos abiertos para todos en condiciones de una justa igualdad de oportunidades, y en segundo lugar, estas posiciones y cargos deberán ejercerse con el máximo beneficio para los menos privilegiados de la sociedad[1].

- Al primer principio lo precede un principio cero que exige la satisfacción de las necesidades básicas de los ciudadanos sin las cuales la garantía de los derechos y libertades básicos se quedaría en mera formalidad[2].

La argumentación a favor de esta concepción de justicia no se reduce, sin embargo, al problema de la elección en la situación contractual hipotética que Rawls denomina "posición original", pues tan pronto como él enumera las características de esta situación de elección, surge la pregunta de por qué tendríamos que aceptar esas condiciones contractuales y no otras. ¿Por qué valdrían como justificados principios elegidos en la situación así definida y no en otra situación cualquiera?

De esta manera el problema de la justificación de principios nos remite necesariamente al problema de la justificación de la situación contractual misma. Rawls no solamente tiene que convencernos de que efectivamente elegiríamos sus principios en la posición original, sino que además tiene que poder dar razones en defensa de las condiciones que la caracterizan. Para hacerlo, Rawls presenta su teoría contractual como una teoría que concuerda con cierto tipo de convicciones ampliamente compartidas. Este es el complicado aspecto de la justificación denominado equilibrio reflexivo. Así, pues, la teoría de Rawls está arraigada desde el comienzo en convicciones morales o, más precisamente, en el sentido de la justicia, lo cual le da a la teoría un carácter contingente, pues, como

1. Enuncio los principios tal como han sido reformulados por Rawls (1996b:31).
2. De allí que la diferenciación entre el primer principio y el segundo, así como la prioridad de las libertades, sólo sea operante en condiciones económicamente favorables.

lo sabe el mismo Rawls, "el acuerdo en las convicciones cambia constantemente y varía entre una sociedad, o parte de ella, y otra" (Rawls, 1979:641).

Surge inmediatamente la pregunta de cómo una teoría que se apoya en convicciones dependientes de contextos sociales e históricos específicos pueda ser a la vez universal. Es así como llegamos al núcleo del problema que nos ocupará, a saber, el de la tensión entre universalismo y contextualismo en la teoría de Rawls.

I

Retomemos, para comenzar, el problema tal como aparece en su primer libro *Teoría de la justicia.*

Allí Rawls aspira a proponernos un procedimiento de decisión tal que los principios resultantes valgan como justificados. La expresión de "justicia como imparcialidad" o "justicia como equidad" alude a esta idea, según la cual un procedimiento imparcial y equitativo conduce a resultados igualmente imparciales y equitativos.

Así, pues, la manera de justificar los dos principios antes mencionados es la de argumentar que ellos son justos porque se elegirían en una situación justa.

La justicia de tal situación se obtiene por medio de un recurso inusitado: el así llamado y entre tanto famoso "velo de ignorancia". El velo tapa todo tipo de particularidades que puedan influir la decisión en ventaja de unos y en detrimento de otros. Al asumir el experimento hipotético del velo, tenemos que hacer de cuenta que no sabemos cuál es nuestro lugar en la sociedad, ni nuestras capacidades y talentos naturales, incluyendo hasta el color de la piel y el sexo ni nuestra concepción del bien y fines particulares, ni nuestras inclinaciones especiales, ni las circunstancias de nuestra sociedad y de nuestra generación. Cada uno termina reducido a ser uno cualquiera, con lo cual no sólo se evita la parcialidad y se asegura el tratamiento equitativo de los participantes, sino que además se garantiza que la elección sea en todo momento la misma, al ser las bases del razonamiento las mismas para todo aquel que se someta al velo.

El velo no impide, eso sí, conocimientos generales acerca de la sociedad humana y nos permite además saber que en la realidad se dan las circunstancias de justicia, expresión que no alude a circunstancias justas, sino a circunstancias de conflicto e identidad de intereses así como de escasez moderada de recursos, que hacen tanto posible como necesaria la cooperación social.

El velo también nos permite saber que hay ciertos bienes sociales primarios de los cuales en todo caso preferiríamos tener más que menos, tales como libertades, oportunidades, ingreso, riqueza, así como el bien primario del autorrespeto.

Además, el velo nos deja ver una lista de alternativas que incluye las concepciones de justicia entre las cuales tendremos que escoger una. Todas las concep-

ciones de la lista llenan ciertos requisitos formales, como por ejemplo el de la generalidad en su formulación y el de la universalidad en su aplicación. No quiero detenerme ahora en las minucias de la posición original. Vale la pena anotar, sin embargo, que las concepciones utilitaristas se destacan en la lista como los principales rivales de la concepción rawlsiana.

Como vemos, la información visible a través del velo es la misma para todos, mientras que aquello que nos hace diferentes permanece oculto. De este modo, termina por ser indiferente cuándo se adopta el punto de vista de la posición original y quién lo hace (Rawls, 1979:165), ya que, en todo caso, el razonamiento es el mismo y por lo tanto la elección también. La posición original es, pues, una perspectiva que cualquiera puede adoptar en cualquier momento. Basta con razonar buscando el propio beneficio dentro de los límites de información impuestos por el velo. De allí que Rawls concluya su libro diciendo que basta con "razonar de cierta forma y seguir las conclusiones alcanzadas" para "mirar el mundo social desde el punto de vista requerido". Así,

> observar nuestro lugar en la sociedad desde la perspectiva de esta situación es observarlo *sub specie eternitatis*: es contemplar la situación humana, no sólo desde todos los puntos de vista sociales, sino también desde todos los puntos de vista temporales. La perspectiva de la eternidad no es una perspectiva desde un cierto lugar más allá del mundo, ni el punto de vista de un ser trascendente; más bien, es una cierta forma de pensamiento y de sentimiento que las personas pueden adoptar en el mundo. Y al hacerlo así, pueden, cualquiera que sea su generación, integrar en un sólo esquema todas las perspectivas individuales y alcanzar conjuntamente unos principios reguladores que pueden ser confirmados por todos, al vivir de acuerdo a ellos, cada uno desde su propio punto de vista (Rawls, 1979:648-649).

Aunque en tono de exaltado final, este párrafo contiene la herencia kantiana de Rawls. Al abstraerse de toda contingencia de lo particular, la posición original representa el punto de vista moral, desde el cual juzgar la validez incondicional y universal de los principios de justicia. Pero como ya hemos visto, este argumento contractual de corte kantiano está él mismo necesitado de justificación, puesto que está sujeto a la pregunta de cómo argumentar a favor de las restricciones de la posición original. ¿Por qué tendría que verse restringido nuestro razonamiento por el velo de ignorancia y las demás condiciones de la posición original, y no por otras condiciones cualesquiera?

Esta pregunta nos remite a la cuestión rawlsiana de la justificación como una cuestión que "descansa en la concepción total y en la forma en que ésta se ajusta y organiza nuestros juicios en un equilibrio reflexivo" (Rawls, 1979:639), es decir, nos

remite a una argumentación más complicada, tendiente a mostrar que la teoría y nuestras convicciones morales coinciden. Semejante argumentación puede dividirse en dos etapas. En primer lugar, Rawls quiere convencernos de que las condiciones de la posición original son las que de hecho aceptamos o aceptaríamos después de la debida reflexión como restricciones adecuadas para un razonamiento a favor de principios de justicia. En segundo lugar, Rawls intenta mostrar que los principios de justicia que se elegirían en tal situación coinciden con nuestras más arraigadas convicciones acerca de lo justo y lo injusto. En ambos casos, la justificación apela a convicciones ampliamente compartidas, bien sea en torno a las condiciones justas de elección, o en torno a los contenidos de lo justo y lo injusto.

La idea es, sin embargo, la de que estas convicciones no sean tomadas como evidencias absolutas sino más bien como puntos de referencia provisionales y susceptibles de revisión. Rawls defiende, por ejemplo, un rasgo de la posición original tan problemático como el velo de ignorancia, mostrando cómo éste tiene por función la de garantizar la imparcialidad que todos aceptaríamos como una condición justa en un procedimiento de elección; y de la misma manera Rawls intenta mostrar la plausibilidad de cada uno de los aspectos de la situación contractual acudiendo a aquello que es para nosotros sobreentendido, poco controvertible. Por otra parte, los principios resultantes de la teoría no pueden valer como justificados hasta que no se prueben mirando si coinciden con nuestras más arraigadas convicciones acerca de lo justo y lo injusto. Por ejemplo, la teoría no puede contradecir nuestra intuición de que el racismo es injusto. De ser así, hay algo que anda mal en alguna parte, y bien puede ser que salga a relucir entonces que una de las condiciones iniciales era errada. Pero puede también pasar que la teoría dé cuenta de algunas de nuestras más arraigadas convicciones y contradiga otras. En este caso puede bien suceder que lo que anda mal no esté en las condiciones iniciales ni en los principios resultantes, sino en nuestras convicciones mismas acerca de lo justo y lo injusto. Puede ser que intuitivamente aceptáramos juicios contradictorios y que la teoría haga ahora evidentes esas contradicciones. Por ejemplo, alguien que sostuviera con la misma convicción tanto la injusticia del racismo como la justicia de grandes diferencias sociales, se dará cuenta, una vez que se tengan los principios, que la exigencia de coherencia lo obliga a renunciar a la segunda convicción, pues contradice principios que sí ofrecen un fundamento para la convicción de la injusticia del racismo.

Estos ejemplos ilustran la concepción rawlsiana de justificación como un problema de coherencia de los distintos elementos que intervienen en la teoría o que le sirven de punto de apoyo, y muestra que ninguno de esos elementos es evidente sin más, sino que necesita ser probado a la luz del todo. De allí que

Rawls defina la justificación como la cuestión del "mutuo apoyo de muchas consideraciones". La justificación se logra, entonces, cuando todos los elementos cuadran unos con otros, cuando los principios y las convicciones finalmente coinciden, es decir, cuando se logra el equilibrio entre ellos. Este equilibrio es reflexivo pues es el resultado de un proceso de reflexión tal, que aquello que aceptábamos o negábamos *intuitivamente*, puede ser ahora aceptado o negado *reflexivamente*, es decir, a la luz de la teoría.

La teoría cumple, de acuerdo con este complicado proceso, varios papeles. En primer lugar, sirve para lograr una cierta sistematización de los juicios que emitimos diariamente y con base en los cuales actuamos. Pero la teoría no sólo da cuenta de nuestras convicciones remitiéndonos a su fundamento, sino que también puede jugar un papel orientador en la medida en que los principios obtenidos sirven de premisa a nuevos juicios sobre asuntos en torno a los cuales teníamos muchas dudas, como por ejemplo el de la adecuada distribución de los bienes económicos. Además de este papel orientador, la teoría juega sin duda un papel crítico, pues devela las incoherencias de nuestro sentido de justicia y nos obliga a renunciar a convicciones incompatibles con los principios.

Sin embargo, esta concepción compleja de la justificación está sujeta al menos a dos objeciones que Rawls anticipa en el último parágrafo de su libro.

La primera es la objeción general de que la teoría apele al simple hecho del acuerdo. Rawls responde diciendo que toda justificación consiste en un razonamiento dirigido a los que están en desacuerdo con nosotros, para convencerlos de nuestro propio punto de vista, y, al igual que en una discusión, es natural que busquemos una base compartida desde la cual llevar al interlocutor a aceptar nuestra propia perspectiva. Así, pues, toda justificación avanza desde lo común. La segunda objeción es más específica; reprocha la arbitrariedad de todo acuerdo en torno a convicciones, pues, como ya lo hemos insinuado, las convicciones cambian de contexto a contexto. Rawls responde diciendo que cualquier consenso es seguramente más o menos arbitrario y que la teoría no escapa a estas limitaciones (Rawls, 1979:641). Sugiere, sin embargo, que de la nada no sale nada; que toda teoría tiene presupuestos (Rawls, 1979:643-644). De lo que se trata, entonces, es de buscar fundamentos lo menos arbitrarios posibles. De allí que él parta de convicciones poco controvertibles, esto es, ampliamente compartidas. Así, pues, "La justificación de los fundamentos no está al alcance de la mano: es necesario descubrirlos y expresarlos adecuadamente" (Rawls, 1979:642).

Vistas así las cosas, Rawls no se propone una justificación última, sino una de carácter más modesto, sujeta a las limitaciones contextuales de los propios presupuestos. Pero ¿cómo puede rimarse esto con el ya citado párrafo triunfal

que cierra el libro, según el cual la teoría ofrece el punto de vista de la eternidad, desde el cual juzgar el mundo social?

Algo parece andar mal aquí. La teoría mezcla dos elementos que no riman entre sí, oscila entre una pretensión de validez universal e incondicional y la modesta concepción de justificación cuyo límite está en convicciones dependientes del contexto. Si Rawls tomara en serio este elemento contextual de la teoría, tendría que asumir sus consecuencias y renunciar, por lo tanto, a las pretensiones de universalidad. La teoría dejaría entonces de ser válida para todo tiempo y lugar, y no ofrecería de ninguna manera criterios absolutos para la determinación de lo que es justo, sino que tendría un alcance más modesto. Como veremos a continuación, esta es la dirección que toma la teoría presentada como "liberalismo político".

II

Puede decirse que en los escritos posteriores a la *Teoría de la justicia*, la propuesta de Rawls da un giro político-contextual al asumir cabalmente las consecuencias del equilibrio reflexivo.

Esto no quiere decir que el equilibrio reflexivo no jugara un papel importante en su primer libro. De hecho, las argumentaciones tendientes a mostrar la coherencia de la teoría con nuestras convicciones ocupan gran parte del libro, sin duda una parte más extensa que la de la argumentación que busca convencernos de que, dadas las condiciones de la posición original, se escogerían los dos principios de justicia.

Sin embargo, es este último argumento, el contractual, el que adquiere una fuerza desmedida, hasta tal punto que el mismo Rawls no capta la incoherencia entre las pretensiones universalistas de su posición kantiana y las consecuencias contextualistas del apoyo de la teoría en intuiciones compartidas.

Lo importante es que ahora Rawls, en consonancia con la noción de equilibrio reflexivo, presenta la teoría como una que encuentra arraigo en la cultura política liberal de las sociedades democráticas desarrolladas y que es, por lo tanto, aplicable a ellas. Esto no es del todo una novedad, pues ya en la introducción a la *Teoría de la justicia* Rawls había presentado su concepción de justicia como "la que mejor se aproxima a nuestros juicios meditados acerca de la justicia y la que constituye la base moral más apropiada para una sociedad democrática", y en la segunda parte del libro Rawls se dedicaba a ilustrar esto.

Lo diferente ahora es que se enfatiza este aspecto ya presente en la teoría, y este énfasis conlleva ciertas reformulaciones y revisiones. Ahora la exposición detallada y la defensa de los rasgos de la posición original, así como del razonamiento

seguido bajo estas condiciones para elegir principios, e incluso la defensa del contenido de los principios, pasan a segundo plano y Rawls se concentra más bien en mostrar la viabilidad que tiene para las democracias constitucionales desarrolladas el liberalismo político, del cual su concepción es sólo un ejemplo.

Lo que caracteriza a estas sociedades, además de una cierta voluntad política y un cierto desarrollo económico, es la pluralidad de visiones de mundo opuestas e inconmensurables, pero razonables, que ha llegado a ser un rasgo permanente fruto de las instituciones democráticas. De allí que la teoría busque dar cuenta del problema de cómo lograr la unidad social dadas estas condiciones de pluralidad. Para ello, se propone descubrir las condiciones de posibilidad de una base pública de justificación de las cuestiones políticas fundamentales, y las encuentra en la cultura política pública de las democracias occidentales.

Tal cultura pública es el trasfondo compartido de convicciones como la tolerancia religiosa o el rechazo de la esclavitud, convicciones que han quedado plasmadas institucionalmente, y en las cuales están implícitos ciertos ideales como el de ciudadano libre e igual y el de sociedad bien ordenada, ambos consagrados en el más amplio ideal de sociedad como un sistema justo de cooperación social.

Estos ideales políticos sirven de cimientos para la construcción de una concepción política públicamente aceptable en condiciones de pluralidad.

En el procedimiento de dicha construcción, la posición original juega, naturalmente, un papel muy importante, como recurso de representación de los ideales políticos presentes en la cultura democrática. En ella están representados todos los miembros de la sociedad como ciudadanos libres e iguales, y sus restricciones responden, además, a la representación de los términos justos de la cooperación social, como por ejemplo la equidad, la reciprocidad y la ventaja mutua. La elección que se lleva a cabo en esta situación permite zanjar los desacuerdos en torno a las formas institucionales de la libertad y de la igualdad. Sin embargo, con la elección de la concepción de justicia no se ha finalizado aún el proceso de justificación; tan sólo se ha dado un primer paso consistente en mostrar que la concepción de justicia ha sido ganada a partir de ideales políticos compartidos, sin tener que recurrir a ninguna visión totalizante del mundo filosófica, moral o religiosa. Así, pues, en esta primera etapa de la argumentación, la concepción es presentada como una que es política y no metafísica, es decir, como un punto de vista independiente de toda visión comprehensiva y que, por lo tanto, no toma partido por ninguna, sino que es imparcial.

El problema ahora es el de mostrar que es posible lograr el equilibrio reflexivo entre la concepción de justicia y las diferentes convicciones de los miembros

de una democracia, es decir, que la concepción así alcanzada podría integrarse en las diferentes perspectivas de los ciudadanos.

De ahí que la segunda etapa de la exposición consiste en la defensa de la concepción política, argumentando que ella sería objeto de un consenso traslapado entre visiones de mundo opuestas, es decir, que ganaría el apoyo voluntario de ciudadanos con muy distintas maneras de pensar y sería, por lo tanto, políticamente reconocida por todos, independientemente de su propia perspectiva, como un punto de vista adecuado para examinar públicamente la justicia de las instituciones políticas y sociales (Rawls, 1996b:34).

El equilibrio reflexivo proporciona así la mejor justificación que la concepción política puede tener: una justificación pública; aportada no por el teórico, sino por la sociedad política misma, cuyos miembros incluyen la concepción política en sus propias perspectivas, bien sea porque pueden derivarla de ellas, porque la encuentran compatible con ellas o porque al menos no las contradicen rotundamente.

Como vemos, el proceso descrito no es ni meramente teórico ni meramente fáctico. Es ambas cosas a las vez, pues el equilibrio reflexivo es justamente la prueba fáctica de los resultados teóricos, y sólo cuando se ha completado este proceso de ajuste y se ha dado de hecho el consenso traslapado, puede la concepción de justicia valer como pública aunque nunca como totalmente justificada: he aquí de nuevo el carácter modesto de la justificación.

Este proceso teórico-práctico de justificación no es, sin embargo, el culmen de la tarea política de la "reconciliación por medio del uso público de la razón", sino que marca más bien su inicio al proponer una base pública adecuada para continuar con esta tarea en una sociedad caracterizada por el pluralismo.

A esta altura podemos preguntarnos cómo puede una concepción que está arraigada en una determinada tradición política ser a la vez punto de encuentro de las diferentes visiones de mundo. O, dicho en otras palabras, cómo puede la tradición liberal constituirse en punto de encuentro de las diferentes tradiciones.

La respuesta de Rawls está implícita en lo que ya hemos expuesto. El liberalismo político no se apoya en ninguna visión de mundo de carácter totalizante, incluyendo el liberalismo, sino que es formulada en términos de ideales presentes en la cultura pública de una democracia, ideales que por lo demás son de carácter meramente político. La idea es, pues, la de que las diferentes concepciones de mundo se encuentren en la esfera política, sin que se impongan valores liberales en otras esferas de la vida. A diferencia de un ejercicio de poder apoyado en una visión de mundo cualquiera, el liberalismo político tolera una amplia gama de perspectivas, de allí que pueda ganar el asentimiento de todos y no se constituya en poder opresivo y excluyente.

Pero si es así, entonces ¿por qué habría que limitar el alcance del liberalismo político a una sociedad determinada en lugar de extenderlo mundialmente como una propuesta que pueda hacer justicia a la pluralidad mundial, sin constituirse en una imposición arbitraria?

¿Es la teoría así expuesta algo más que una apología del liberalismo y de la democracia, como piensa Ackerman (1994), o, peor aún, una mera sistematización de valores típicamente norteamericanos, como piensa Rorty (1991)? ¿O más bien el hecho de que la teoría propuesta encuentre asiento en una tradición política específica la hace ganar simplemente fuerza de convicción política, sin que ello implique necesariamente un giro meramente contextual y antiuniversalista, como piensa Habermas (1992)?

Veamos qué dice Rawls en su artículo sobre el derecho de los pueblos (Rawls, 1993b), escrito después de casi treinta años de silencio en torno a este espinoso tema.

III

Al valerse del contractualismo para tratar cuestiones de justicia aplicables a la política internacional, Rawls no aplica la idea de una posición original global con representantes de todos los seres humanos, sino que propone un acuerdo que se va ampliando paso a paso, ya que

> la dificultad con una posición original global, es que en ella el uso de las ideas liberales es muy problemático, pues en tal caso nosotros estaríamos tratando a todas las personas independientemente de su sociedad y cultura como individuos libres e iguales, así como razonables y racionales, de acuerdo con concepciones liberales. Esto hace que las bases del derecho de los pueblos resulten demasiado estrechas (Rawls, 1993b:66).

Mientras en las sociedades democráticas los ideales político-liberales forman parte de la cultura pública, Rawls es consciente de que en el ámbito internacional no sucede lo mismo. De allí que surjan dificultades en el momento de aplicar el pacto más allá de la tradición liberal, para cubrir incluso a personas que no se vean a sí mismas primariamente como ciudadanos libres e iguales sino por ejemplo como miembros de un grupo.

Esto nos ofrece una primera respuesta a las preguntas planteadas anteriormente: parecería que la concepción de justicia propuesta por Rawls como una forma de liberalismo político entre otras debería limitar su ámbito de aplicación a sociedades democráticas occidentales desarrolladas, ya que el consenso entrecruzado de múltiples perspectivas del bien encuentra su límite en el acuerdo previo de la cultura política característico de esas sociedades. En otras palabras, se trata de un

consenso entre concepciones del bien liberales o suficientemente liberalizadas, lo que matiza en gran medida el supuesto carácter antagónico e inconmensurable de la pluralidad que la teoría buscaba regular pacíficamente.

Vistas así las cosas, la pregunta por la convivencia pacífica mundial, convivencia entre tradiciones culturales en mayor tensión[3], requeriría de la búsqueda reflexiva de una base compartida, cuyo origen no fuera específicamente liberal. Sin embargo, la reflexión de Rawls en torno al derecho de los pueblos pretende más bien encontrar este piso común mostrando los alcances universales de la concepción liberal de la justicia política.

Esto se deja ver ya en la definición que Rawls ofrece del derecho de los pueblos como un conjunto de conceptos políticos acompañados de principios de derecho, justicia y bien común, que determinan *el contenido liberal* del concepto de justicia establecido para ser aplicado al derecho internacional (Rawls, 1996e:95, itálicas mías).

Así, al reflexionar sobre la justicia entre naciones, Rawls se propone defender el núcleo universalista de la concepción política liberal, pues si no pudiéramos aplicar estas ideas al derecho de los pueblos, la concepción liberal de la justicia política parecería historicista y sólo tendría validez para sociedades cuyas instituciones políticas y cuya cultura sean liberales (Rawls, 1996e:87). Esto, por supuesto, rebate, en palabras del mismo Rawls, cualquier renuncia a la universalidad de su teoría.

Pero volvamos ahora al comienzo: consideremos qué otro uso de la posición original podríamos hacer para el caso del derecho de los pueblos.

Si bien el hecho de que el ideal de ciudadano libre e igual no sea compartido mundialmente hace problemático un uso global de la posición original con representantes de todas las personas, resulta aún posible reemplazar este ideal por el de la autodeterminación de los pueblos –en su justo límite[4] – y pensar la posición original como recurso de representación de las naciones como libres e iguales, capaces de escoger racional y razonablemente los términos de su asociación. De esta forma construiríamos, al estilo de Rawls, un punto de vista con pretensión de independencia de una visión liberal totalizante, apoyado en un ideal político ampliamente compartido entre naciones.

3. Es discutible esta distinción entre dos tipos de pluralismo. Bien puede ser que esta mayor tensión se dé en el interior de las democracias mismas.

4. No hay que olvidar que lo justo limita lo bueno. Así como la concepción de justicia doméstica limita la gama de concepciones del bien, de la misma manera la justicia internacional limitará la soberanía de los pueblos.

Para garantizar la imparcialidad del experimento, el velo tendría que tapar toda información sobre las condiciones particulares de cada nación. Tendría que permitir, sin embargo, información suficiente –que Rawls no se toma el trabajo de explicitar–, a la luz de la cual las naciones así representadas elegirían voluntariamente términos de asociación que, para este caso, Rawls supone, estarían resumidos en el contenido de los derechos humanos básicos.

Sin embargo, a diferencia de su teoría inicial, Rawls no ve estos principios de convivencia entre naciones –los derechos humanos– como principios distributivos. Su función no es la de repartir equitativa e imparcialmente los recursos mundiales entre naciones[5]. Ellos son más bien condiciones de membresía: son los requisitos que cualquier nación debe cumplir para formar parte de la sociedad mundial de naciones.

Esta manera de considerar los derechos humanos alteraría, sin embargo, el sentido kantiano de la posición original, a saber, el de la elección voluntaria, a no ser que el experimento se realizara solamente entre naciones liberales, que son las que querrían y *podrían* cumplir con esos términos de asociación[6].

Evidentemente, si nos ponemos en la perspectiva de los cuatro diferentes tipos de sociedad descritos por Rawls, vemos cómo la condición del cumplimiento de

5. Para Rawls el problema distributivo es un asunto de "justicia doméstica".
6. En este punto no hay comparación con el caso de la justicia en sociedades domésticas. Desde la perspectiva de un millonario, por ejemplo, el principio de diferencia resulta desventajoso. Sin embargo, la situación de ignorancia respecto a la propia condición hace plausible el tipo de argumento según el cual el principio de la diferencia sería escogido incluso calculando esta pérdida del millonario. El punto es que al caer el velo, el millonario, aunque no quiera aceptar el principio, *puede,* y de hecho debe aceptarlo. En la teoría inicial, además, el problema de la elección individual es independiente de las condiciones reales de la sociedad a la cual pertenezca ese individuo. Una cosa es que yo acepte los principios al realizar el experimento hipotético y otra diferente es que la sociedad a la que pertenezco quiera y pueda implementarlos institucionalmente. Al caer el velo puedo descubrir que mi sociedad se encuentra en condiciones no ideales en las cuales la teoría no aplica, sin modificar la propuesta normativa. En este caso he tenido mala suerte, pero esto no afecta la elección hecha y su carácter voluntario y responsable dadas las condiciones de ignorancia. También en el caso que estamos tratando, las condiciones específicas de las sociedades determinan la posibilidad o imposibilidad del cumplimiento de los principios, en este caso los derechos humanos, con la diferencia de que ahora esas sociedades son el sujeto elector mismo, y, por lo tanto, la aceptación de los principios queda condicionada a la posibilidad de cumplirlos, ya que sería irresponsable aceptarlos si se calcula la posibilidad de las condiciones no ideales en las cuales sería imposible cumplir con el acuerdo.

los derechos humanos se iría debilitando: sin duda en condiciones ideales de desarrollo económico, liberalismo cultural y política democrática, la aceptación de los derechos humanos es un lugar común. Qué suceda en el caso de sociedades jerárquicas parecería discutible. El beneficio de la duda ni siquiera existe en condiciones de incumplimiento, y en condiciones adversas, como también lo sugiere la expresión, los derechos humanos difícilmente podrían garantizarse, aun en el caso de que fueran ampliamente aceptados. Así, podemos concluir que semejante pacto no podría ser suscrito voluntaria ni responsablemente por las partes en la posición original, al menos como la hemos descrito hasta el momento.

Tal vez por esta razón el esquema propuesto por Rawls se parece menos al experimento hipotético descrito anteriormente y más a un pacto ampliado paulatinamente con base en información que va en detrimento de la imparcialidad, o, dicho de forma más polémica, un pacto impuesto unilateralmente.

En efecto, la reflexión sobre los términos de la asociación mundial no se realiza desde la misma perspectiva velada de todas las naciones, independientemente de sus condiciones económicas, sociales y políticas, sino, como sugerí más atrás, desde la perspectiva de las sociedades democráticas occidentales desarrolladas en las que el liberalismo político resulta viable, perspectiva que ahora intenta desliberalizarse para efectos de expansión del pacto más allá de sus límites geográficos. Esta reflexión está viciada, por lo tanto, de etnocentrismo.

Como ejemplo ilustrativo de esta crítica podemos tomar los cimientos del pacto: el ideal de autodeterminación de los pueblos no se integra al experimento hipotético en forma de trato igual a las naciones en cuanto libres para decidir en su propio interés, ni está lo suficientemente despojado de su impronta liberal. En él subyace una interpretación de libertad como independencia y autorresponsabilidad[7], y degenera en la falsa abstracción de sociedades cerradas y autosuficientes.

Si las premisas están viciadas de contenidos liberales discutibles, el resultado también lo estará: en las condiciones descritas, la presentación de los derechos humanos como independientes de una visión liberal totalizante, y por lo tanto aceptables universalmente, resulta ser un dogma no justificado en términos filosóficos.

IV

Como vemos, Rawls no logra proponer una salida cabal a la contratensionalidad existente entre contextualismo y universalismo que caracteriza su teoría. O bien

7. Opuestas a la interdependencia y corresponsabilidad propias de la globalización.

se decide por la universalidad, contradiciendo sus propias premisas contextuales, o bien por la contextualidad, insistiendo sin embargo en el carácter independiente de la concepción política que abre de nuevo las puertas a la universalidad, independencia que acto seguido desmiente al admitir el carácter específicamente liberal de la concepción política y de sus presupuestos, inadecuados para responder a la pregunta por la aplicación universal de la teoría. A esta pregunta responde Rawls con una propuesta cuyo carácter liberal se ha matizado lo suficientemente como para suponer que pueda ser aceptable desde cualquier punto de vista, sea este liberal o no, cosa que en realidad Rawls nunca demuestra con argumentos filosóficos.

Rawls se debate así entre la modestia del querer hacer conscientes los propios presupuestos, y la incapacidad de asumir cabalmente las consecuencias de ellos, a saber, el hecho de que el liberalismo es una tradición entre otras, con importantes atisbos, claro está, pero también con límites que sólo logrará reconocer bajándose de la supuesta perspectiva privilegiada de la imparcialidad, para ir al encuentro real y en pie de igualdad con otras tradiciones.

MARGARITA CEPEDA

Del derecho de los pueblos a los pueblos sin derechos

Profesora del Departamento de Filosofía,
Universidad de los Andes

I. El punto de partida: la sociedad liberal democrática hipotéticamente cerrada y autosuficiente

Con "El derecho de los pueblos" (Rawls, 1993c)[1] Rawls se propone extender su teoría que, como todos bien sabemos, se había ocupado del problema de la justicia distributiva para el caso de la estructura básica de una sociedad cerrada y que había adoptado en el curso de los años un tono político-contextual que ubicaba la viabilidad de su concepción de justicia como equidad, al igual que la de cualquier otro liberalismo político, en el ámbito de las democracias liberales desarrolladas. Este es, entonces, el punto de partida de la reflexión sobre la justicia entre pueblos:

> Al igual que la justicia como equidad, el concepto liberal que tengo en mente [...] toma el caso de una sociedad liberal y democrática, hipotéticamente cerrada y autosuficiente e introduce sólo valores políticos [...] La pregunta que surge ahora es la forma como se debe aplicar esta concepción al ámbito de las relaciones de una sociedad con las otras, con el fin de producir un derecho de los pueblos razonable (Rawls, 1996e:87).

Llama la atención, sin embargo, que Rawls sostenga este punto de partida inmediatamente después de admitir que "la sociedad aislada es parte del pasado" (Rawls, 1996e:87). ¿Por qué, entonces, partir de la sociedad cerrada y no de la sociedad abierta?

1. Con este ensayo responde Rawls a una invitación de Amnistía Internacional a participar en una publicación de reflexiones de distintos filósofos en torno al tema de los derechos humanos, publicación en la que también participaron Stephen Shute, Susan Hurley, Steven Lukes, Catharine A. MacKinnon, Richard Rorty, Jean-François Lyotard, Agnes Heller y Jon Elster.

Esta pregunta la formula Ackerman, otro filósofo liberal norteamericano, después de describirnos así un día de su vida:

> Al leer en la noche la manera como Rawls determina la sociedad cerrada, pasé revista a lo que me ocurrió durante el día. Después de dormir más de la cuenta pese a mi despertador hecho en Taiwán, me vestí precipitadamente con ropa de manufactura muy diversa, de China, India, Italia e Inglaterra. Después me senté a la mesa para realizar el único acto ciento por ciento norteamericano del día: el desayuno. Entre tanto ojeé el *New York Times* para leer acerca de la tragedia en Bosnia y las amenazas de un ataque nuclear en Corea del Norte. Me subí luego a mi carro alemán y pasé a gran velocidad por entre los barrios bajos de New Haven para tener una mañana productiva digitando en mi computador japonés, en la oficina de la universidad de Yale. El almuerzo fue en un restaurante hindú con amigos muy entusiastas conversando acerca de las últimas ideas locas de París. Fui luego al salón de clase para dar una charla sobre justicia a un grupo grande de estudiantes de múltiples naciones, al cabo de la cual tuve conversaciones individuales con cuatro estudiantes de posgrado: dos norteamericanos, uno japonés y uno hindú. Mi esposa y yo fuimos luego a comer a un restaurante chino para oír a unos amigos contarnos de su reciente viaje a Grecia (Ackerman, 1994:380).

Este ejemplo, puede criticarse, describe la vida cosmopolita de un intelectual del primer mundo. Pero todos sabemos que hay millones de ejemplos de lo que puede ser una sociedad mundial global. Pensemos en Colombia, un país que hoy importa arroz. ¿Por qué, cuando podría más bien exportarlo? Precisamente porque la globalización del mercado significa, en este caso, que en otros lugares del mundo se produce a un precio inferior, lo cual nos hace perder competitividad. Y si quisiéramos jugar a la sociedad cerrada de Rawls, una que se abasteciera a sí misma, inmediatamente el contrabando vendría a recordarnos la cruda realidad de las leyes del mercado.

Sin duda alguna, "la sociedad aislada es parte del pasado". Todos sabemos que las sociedades de hoy están abocadas a una mutua relación, de tal forma que no podemos pensar su progreso, bienestar o dificultades económicas, sus logros y dilemas culturales, sociales y políticos, sin remitirnos inmediatamente a su interrelación y a las formas históricas de ésta. El carácter abierto de las sociedades contemporáneas significa en primera instancia que resulta imposible desligar sus problemas internos de los externos que, al igual que toda identidad, la de los pueblos, o grupos, o tradiciones, se disuelve en una intrincada red de relaciones y sus efectos.

La pregunta por la justicia internacional debería entonces ser la pregunta por la justicia de esas relaciones ya existentes, o, idealmente, la reflexión de los términos justos de cooperación social entre sociedades que, de entrada, se definen como abiertas. Rawls, por el contrario, parte de la falsa premisa de la sociedad cerrada que desde su aislamiento inicial se pregunta cómo puede darse su relación con otras sociedades. ¿Qué razones tiene Rawls para hacer caso omiso del hecho de la globalización y defender semejante punto de partida?

Al plantearse, en la *Teoría de la justicia* el problema de la justicia distributiva para el caso de la estructura básica de la sociedad concebida "como un sistema cerrado, aislado de otras sociedades", Rawls esperaba ganar suficiente claridad como para tener la clave para abordar algunas otras cuestiones, como la de la justicia de las relaciones entre Estados (Rawls, 1979:24). Y tal vez hubiera logrado ganar luces a la hora de la reflexión sobre este asunto, si esta abstracción inicial se hubiera corregido a tiempo en lugar de conjugarse peligrosamente con el giro político-contextual de su teoría y ofrecer así como punto de partida para el análisis del derecho de los pueblos el de "una sociedad liberal democrática, hipotéticamente cerrada y autosuficiente" (Rawls, 1996e:87).

Este giro da pie inmediatamente a otra crítica de Ackerman, según la cual esta asunción abstracta de la sociedad cerrada "cuyos miembros entran en ella al nacer y salen solamente al morir" hace fácil que se ignore "la flagrante injusticia que cometen las naciones occidentales cuando tratan con los extranjeros excluyéndolos en la frontera" (Ackerman, 1994:380).

Esta objeción nos remite a otro aspecto polémico del planteamiento mismo del problema hecho por Rawls, como lo es el de su carácter etnocéntrico.

En efecto, el asunto del derecho de los pueblos se enfoca aquí desde una perspectiva muy particular: se trata del problema al que se enfrenta una sociedad liberal rica, que ya ha asegurado y distribuido *sus* recursos, cuando se pregunta con cuáles sociedades relacionarse y bajo qué condiciones.

Rawls no oculta su reducción del problema a la perspectiva liberal, planteada en su definición del derecho de los pueblos como un "conjunto de conceptos políticos acompañado de principios de derecho, justicia y bien común, que determinan el *contenido liberal* del concepto de justicia establecido para ser aplicado al derecho internacional" (Rawls, 1996e:95).

Es así como el problema inicial es para Rawls ahora el de "¿cómo aplicar las ideas liberales de justicia, similares aunque más generales que el concepto de justicia como equidad, al derecho de los pueblos?" (Rawls, 1996e:88).

De lo que se trata, entonces, es de explorar los alcances universales de la concepción liberal de justicia, o, formulado de otro modo, "la cuestión esencial es

aquí el establecimiento de los límites de la tolerancia" (Rawls, 1996e:86). De la tolerancia liberal, por supuesto. ¿Qué tan flexibles son los hilos de la telaraña liberal? ¿Cuántos elefantes pueden balancearse en ella?

Si me permiten la comparación, la manera de responder a la pregunta es semejante a la de la canción. Se comienza con una nación, luego con un grupo de naciones, luego con otro, y con otro más... Desde la ligera carga de la teoría ideal, hasta las pesadas condiciones de la teoría no ideal.

Así, Rawls propone que "una vez que se hayan adoptado los principios de la justicia doméstica, la idea de la posición original se retoma nuevamente en el nivel inmediatamente superior. Las partes son representantes, representan pueblos cuyas instituciones básicas satisfacen los principios de justicia seleccionados en el primer nivel [...] posteriormente desarrollamos principios para gobernar las relaciones entre ellas" (Rawls, 1996e:92).

Esta es la definición del primer paso del desarrollo del derecho de los pueblos. Se trata de usar la posición original con representantes de naciones democráticas liberales bien ordenadas, para elegir los principios que rijan las relaciones entre ellas. En el segundo paso, se usa el experimento hipotético para evaluar los principios que gobiernen las relaciones entre sociedades liberales y no liberales. La tesis que Rawls defiende es la de que ambos tipos de sociedades puedan estar de acuerdo con el mismo derecho de los pueblos, lo que significa que este derecho no depende de aspectos característicos de la tradición occidental (Rawls, 1996e:92).

Una vez que Rawls ha mostrado cómo los tipos ideales de sociedad, liberales o no, escogerían en la posición original los mismos principios rectores de sus relaciones, el problema de la justicia entre naciones está, entonces, idealmente resuelto. Lo único que queda por hacer es tratar con las dificultades de la teoría no ideal. En esta segunda etapa se mencionan dos tipos posibles de sociedades: aquellas fuera de la ley y aquellas en condiciones adversas.

Este modo de proceder está sujeto a dos objeciones que Rawls trata de modo preliminar.

La primera de ellas es la de que este procedimiento de inclusión paulatina de otras naciones supone la aceptación de la concepción tradicional del Estado, con sus conocidas ideas de poder y soberanía. Rawls responde anunciando una reformulación de estas ideas que elimina el derecho a la guerra así como el derecho a la autonomía interna.

La segunda objeción pregunta si "¿no sería mejor comenzar con el mundo como un todo, con una posición original, por así decir, global, y discutir si deberían y cómo deberían existir Estados o pueblos?" (Rawls, 1996e:94).

Para Rawls "no existe clara respuesta a esta pregunta. Debemos ensayar varias alternativas y sopesar sus ventajas y desventajas. Puesto que en mi idea de justicia como equidad comencé por la sociedad doméstica, y ya que asumo que lo hecho hasta ahora tiene sentido, en este caso partiré del mismo punto" (Rawls, 1996e:95).

Hasta ahora he intentado mostrar lo insostenible que resulta partir del mismo punto.

II. Primer paso: la asociación de pueblos liberales ordenados decide

Rawls tiene una razón poderosa para descartar el uso global de la posición original con representantes de las personas:

> La dificultad con una posición original global es que en ella el uso de las ideas liberales es muy problemático, pues en tal caso nosotros estaríamos tratando a todas las personas independientemente de su sociedad y cultura como individuos libres e iguales, así como razonables y racionales, de acuerdo con concepciones liberales. Esto hace que las bases del derecho de los pueblos resulten demasiado estrechas (Rawls, 1996e:66).

Al aplicar el pacto más allá de la tradición liberal, entonces, es necesario poder cubrir incluso a personas que no se conciben a sí mismas en primera instancia como ciudadanos libres e iguales, sino como miembros de un grupo, de acuerdo con concepciones no liberales. De allí que Rawls se proponga "desliberalizar" tanto los supuestos como las conclusiones de su teoría inicial.

Para ello comienza despojando su teoría de tres de sus rasgos igualitarios: el valor de las libertades políticas, la igualdad de oportunidades y el principio de la diferencia; y considera que las ideas liberales de la justicia aplicables al derecho de los pueblos tienen tres elementos principales:

1. Una lista de derechos, libertades y oportunidades básicos.
2. La prevalencia de estas libertades fundamentales, especialmente frente a reclamos fundados en el bien general y valores perfeccionistas.
3. Medidas que aseguran a todos los ciudadanos los medios adecuados para hacer uso efectivo de sus libertades (Rawls, 1996e:96)[2].

2. La generalidad de estas afirmaciones deja abierta la posibilidad de múltiples interpretaciones. ¿Qué entiende Rawls por derechos, libertades y oportunidades básicos? ¿A qué medidas se refiere, una vez descartados los rasgos igualitarios? Trataré de sugerir que la propuesta es menos minimalista de lo que parece ser. En realidad deja justamente en pie el rasgo más controvertido del liberalismo, como lo es la declaración de la libertad como supremo valor, cuando la mayoría de la humanidad está más bien necesitada de mínimas condiciones materiales para una vida digna, tema tratado muy ambiguamente por Rawls.

En vista de este debilitamiento de su teoría en nombre de la generalidad podemos preguntarnos, con Rawls y contra Rawls, dónde dejó la confianza que líneas atrás expresaba sobre los logros de su teoría: ¿cómo impedir que los derechos, libertades y oportunidades básicos se queden en mera formalidad, a no ser a condición del aseguramiento de los derechos económicos? ¿Cómo asegurar la adquisición de éstos sin la garantía de libertades políticas de igual valor? Rawls responde a objeciones semejantes insistiendo en que imponer estas ideas al sistema distributivo interno de las demás sociedades resulta problemático, a la luz de las muy variadas concepciones del bien que rechazan estos planteamientos liberales. Pero por qué Rawls mantiene fija la idea de que su propuesta distributiva sólo puede jugar un papel en el plano doméstico, es decir, en el interior de las distintas sociedades? ¿Por qué no habría de jugar un papel activo en la definición misma de las relaciones entre naciones?[3] Al no considerar esta alternativa, tampoco el procedimiento en cuatro pasos es fiel al espíritu de la justicia como imparcialidad. El experimento se vale ahora ilícitamente de cierta información sobre las distintas sociedades, y, lejos de tratarlas imparcial y equitativamente, otorga todo el poder de decisión a las sociedades bien ordenadas a partir de concepciones liberales, ya que en la posición original son las "partes como representantes de sociedades bien ordenadas a partir de concepciones liberales de justicia" las que "deben estipular las leyes para los pueblos, así como los justos términos de su cooperación mutua" (Rawls, 1996e:99). No es de extrañar que, por lo tanto, en lugar de tener por resultado una declaración de iguales derechos sociales, políticos y económicos entre naciones, Rawls *suponga*[4] que "trabajar buscando

3. Se me podría acusar de incoherente al atacar el etnocentrismo liberal y al mismo tiempo proponer la extensión mundial de un igualitarismo económico como el defendido por Rawls. Me parece importante distinguir entre la imposición cultural del igualitarismo como forma única de organización social, cosa que Rawls, con razón, busca evitar, y la necesidad de una cierta equidad material entre naciones sin la cual las situaciones de desventaja económica seguirán siendo el mejor aliado en la defensa unilateral de los intereses políticos y económicos de los países ricos. Aunque el ideal sea irrealizable, lo importante es tener en cuenta la lógica que lo hace necesario cuando se trata de la defensa de derechos humanos básicos, como el derecho a la vida, que ningún ser humano renunciaría a reclamar para sí mismo. De allí que más importante que la realización de un igualitarismo económico entre pueblos, me parece a mí la toma de conciencia de la responsabilidad mundialmente compartida en el logro de niveles de vida materialmente dignos, que Rawls, como veremos, también se niega a aceptar.
4. Quiero llamar la atención sobre el hecho de que el lenguaje de este aparte del ensayo está lleno de expresiones como "supongo", "creo", "considero", "presumo".

el objetivo de un derecho de los pueblos para sociedades liberales democráticas, resultará únicamente en la adopción de ciertos principios familiares de justicia" (Rawls, 1996e:99).

Dentro de la lista de principios familiares entre pueblos libres y democráticos, Rawls menciona los siguientes:

1. Los pueblos son libres e independientes.
2. Los pueblos son partes iguales en sus propios acuerdos.
3. Los pueblos tienen derecho a la autodefensa pero no a la guerra.
4. Los pueblos deben considerar la no-intervención como un deber.
5. Los pueblos deben observar los tratados y compromisos.
6. Los pueblos deben observar ciertas restricciones específicas en el manejo de la guerra (suponiendo que sea en defensa propia).
7. Los pueblos deben respetar los derechos humanos.

En el parecer de Rawls, el sexto y el séptimo principios son superfluos en una sociedad de pueblos bien ordenados, y el cuarto y el primero, inadecuados para el caso de las sociedades en condiciones no ideales. Sin embargo, estas afirmaciones degeneran con gran facilidad en ideología. En efecto, una cosa es que entre pueblos ordenados el sexto principio resulte superfluo, y otra cosa es apoyar esto en lo que Rawls llama la "ley de Doyle". Según esta "ley", "aunque los Estados liberales se han visto envueltos en numerosas guerras con Estados no liberales, los Estados liberales constitucionalmente seguros no han entrado en guerra unos con otros. Nadie podría decir que esas guerras son imposibles, pero evidencias preliminares podrían indicar [...] una significativa predisposición en contra de la guerra entre Estados liberales" (Doyle, 1983:205, 323).

A mi juicio, Rawls da un salto ideológico cuando pasa a asimilar abiertamente las democracias bien ordenadas con las superpotencias democráticas reales. Y a pesar de que califique a estas últimas como "marcadas por considerables injusticias", culpa en realidad a las "tendencias oligárquicas" de la intervención soslayada en países más pequeños y con democracias menos sólidas y seguras. Si bien admite que la seguridad nacional fue un recurso atractivo dada la situación de rivalidad entre las superpotencias durante la guerra fría, insiste, no obstante, en que fue manipulado por un gobierno oligárquico. Concluye así que los pueblos democráticos no son expansionistas, aunque sí buscan defender sus intereses de seguridad (Rawls, 1996e:106)[5].

5. Ojalá Rawls trazara la misma línea tajante entre sociedades y gobiernos a la hora de hablar de condiciones no ideales.

Todo esto hace que Rawls avale sin gran discusión medidas internacionales en boga, como las sanciones económicas o las intervenciones militares, que en más de una oportunidad han protegido los intereses concretos de las potencias democráticas, sin considerar el carácter paradójico de semejantes medidas, y mencione en repetidas oportunidades la importancia de organismos como Naciones Unidas, sin hacer un mínimo comentario respecto a las formas en que podría garantizarse su neutralidad política y evitarse las manipulaciones de los "gobiernos oligárquicos"[6].

Por supuesto, las dificultades que menciono son de la vida real, y Rawls puede responder que él está pensando en condiciones ideales. Pero precisamente esto hace más fuerte la objeción. En lugar de elevar a ideal los usos actuales, una teoría ideal debería valerse de la imaginación política para pensar en sus correcciones, mejoras y alternativas.

Rawls, en cambio, tiende a asimilar las democracias ideales a las democracias desarrolladas reales, cuyos intereses termina por defender al copiar al pie de la letra las relaciones reales entre las naciones de hoy.

Por ejemplo, Rawls considera que "debería haber provisiones para asegurar que en todas las naciones liberales razonablemente desarrolladas se satisfagan las necesidades básicas de los individuos" (Rawls, 1996e:102), y pasa a definir las necesidades básicas como "aquellas que se *deben cumplir si los ciudadanos están en una posición que les permita* disfrutar de derechos, libertades y oportunidades en la sociedad en la que viven. Incluyen tanto medios económicos, como derechos y libertades institucionales" (Rawls, 1996e:102 n. 15) (énfasis).

Por supuesto, una definición que condiciona la necesidad a las posibilidades de su satisfacción tiene que ser un asunto entre sociedades desarrolladas y excluye de entrada al resto de la humanidad.

Acto seguido, Rawls justifica las fronteras entre sociedades comparándolas con la propiedad necesitada de un agente responsable. "En este caso, la posesión es el territorio de un pueblo y su capacidad para mantenerlo para siempre, y el agente responsable es el pueblo mismo, como organización política" (Rawls, 1996e:103). De donde Rawls concluye que "un pueblo tiene al menos un derecho cualificado a limitar la inmigración" (Rawls, 1996e:103).

A esta altura no puedo menos que recordar la objeción de Ackerman y reforzarla. Para Ackerman, "si una limitación de la inmigración es aceptable, debe estar acompañada de un incremento masivo de ayuda al extranjero. Sólo de este

6. Por el contrario, la perspectiva de Rawls da pie para los mismos usos ideológicos actuales. Véase Rawls (1996e:125).

modo podemos tener claridad acerca del hecho de que al limitar la inmigración, rechazamos la ridícula afirmación de que los Estados liberales puedan resolver el problema de la justicia social levantando cercos o excluyendo a la gente que por casualidad ha nacido en cualquier otra parte" (Ackerman, 1994:379).

La teoría debería criticar este tipo de prácticas, no racionalizarlas, dice Ackerman (Ackerman, 1994:377). Pero la "deferencia" de Rawls con las prácticas existentes compromete seriamente su visión (Ackerman, 1994:378).

Avancemos, sin embargo, un paso más, hacia los pueblos de los otros, de los que han nacido en otra parte.

III. Las sociedades ordenadas no liberales avalan, supuestamente, la decisión

Rawls pasa ahora a tratar las "sociedades bien ordenadas y justas, pero de naturaleza religiosa y sin una clara separación entre la Iglesia y el Estado" (Rawls, 1996e:97).

Su objetivo, como ya sabemos, es el de demostrar que éstas aceptan el mismo derecho de los pueblos que aceptan las sociedades liberales. En este caso, Rawls imagina una posición original con representantes de sociedades jerárquicas bien ordenadas.

Para ser una sociedad bien ordenada, la sociedad jerárquica debe cumplir tres requisitos:

1- Ser pacífica, no expansionista.
2- Ser legítima a los ojos de sus gentes. Guiarse por una concepción de justicia común.
3- Respetar los derechos humanos básicos.

Rawls se preocupa por describir la estructura de consulta jerárquica de las instituciones políticas de este tipo de sociedades en las cuales las personas no son consideradas ciudadanos libres e iguales, sino más bien vistas como miembros de la sociedad. Si bien el derecho de la libre expresión no se garantiza de forma individual, en tanto miembros de asociaciones, sí se obtienen ciertas garantías de expresión del desacuerdo político en cierto momento del proceso de consulta. En este sentido, hay respeto por la disidencia (Rawls, 1996e:110).

Con esta descripción, Rawls concluye que "la concepción del bien común y de la justicia que le es propia garantiza a todos los miembros al menos cierto número de derechos: el acceso a medios de subsistencia y seguridad (el derecho a la vida), a la libertad (frente a la esclavitud, la servidumbre y los trabajos forzosos) y la propiedad (personal), así como también a la equidad formal" (Rawls, 1996e:111).

Dentro de esos derechos humanos se encuentra también cierto grado de libertad de conciencia y pensamiento, ya que Rawls describe como "razonable" la doctrina comprehensiva en torno a la cual se articulan este tipo de Estados, y el derecho a la emigración que debe acompañar la desigualdad en cuanto a las libertades religiosas.

Detengámonos un momento a ver qué es lo que Rawls ha hecho:

Primero, ha *supuesto* que en una posición original conformada por representantes de sociedades liberales bien ordenadas se acordarían "principios familiares" que podemos resumir, simplificando, en el respeto por los derechos humanos. Aunque Rawls no especifica el tipo de argumentación que desde la posición original llevaría a esta elección, puede *suponer* que si para el caso de la justicia doméstica sus principios resultaban viables, con tanta mayor razón lo harían principios "menos exigentes". A continuación, Rawls imagina el mismo juego de decisión, esta vez entre sociedades ordenadas no liberales. Estas sociedades, sin embargo, son descritas de tal manera que resulte evidente la escogencia de los mismos principios del caso anterior. En realidad, Rawls está pensando de forma circular: los requisitos para ser una sociedad bien ordenada son las mismas condiciones que deben cumplir las sociedades jerárquicas para ser admitidas en la sociedad de naciones, que son también las que supuestamente acordarían en la posición original.

Rawls crea la impresión de que, siguiendo el experimento hipotético, las sociedades ordenadas de diferentes tipos, liberales y no liberales, se deciden a favor de los mismos principios, pero en realidad no es así. En realidad es el liberalismo el que decide e impone su decisión a manera de "requisito" o condición para relacionarse con sociedades supuestamente no liberales.

La ficción de las sociedades jerárquicas bien ordenadas está, pues, hecha a la medida del liberalismo, y en realidad Rawls supone todo el tiempo lo que quiere probar.

IV. Derechos humanos

Antes de entrar a la segunda etapa en el desarrollo del derecho de los pueblos y tratar los casos de las condiciones no ideales, Rawls dedica un aparte especial al tema de los derechos humanos, en el cual ordena y sintetiza todas las consecuencias que hasta aquí tiene su teoría ideal del derecho de los pueblos para los derechos humanos. Si su teoría, no obstante, ha sido hasta ahora una racionalización de las prácticas internacionales existentes y no ha considerado el supuesto experimento hipotético con suficiente detalle como para ofrecer razones en apoyo de sus resultados, no podemos esperar ahora otra cosa distinta que un conjunto

de enumeraciones que resumen la consideración universalista de los derechos humanos, perspectiva que en realidad no se ha defendido filosóficamente, como el mismo Rawls lo admitirá más adelante[7].

Rawls no ha mostrado, por ejemplo, por qué los derechos humanos no dependen de ninguna doctrina moral comprehensiva ni de ninguna concepción filosófica de naturaleza humana. Más aún, esta había sido la línea de defensa de los contenidos del liberalismo político, desmentida ahora por el mismo Rawls al admitir que había que modificar sus principios hasta hacer sus contenidos mundialmente aplicables.

Lo que Rawls ha hecho hasta ahora es suponer que contenidos menos igualitarios serían acordados en un experimento hipotético realizado entre naciones liberales, así como en un contrato semejante entre naciones jerárquicas, de donde se deduce que valdría universalmente en un mundo social ordenado con sociedades de estos dos tipos. Pero, insisto, en realidad lo que ha hecho Rawls no es desarrollar minuciosamente esta clase de argumentación contractual, sino inventar el tipo social de la sociedad jerárquica bien ordenada presuponiendo lo que quiere probar, a saber, que este tipo de sociedad estaría de acuerdo con el respeto de los derechos humanos básicos. De allí que difícilmente pueda concluir que tales derechos expresen "un patrón mínimo para las instituciones políticas bien ordenadas de los pueblos que pertenecen, en calidad de miembros aceptados, a una asociación política de pueblos justa" (Rawls, 1996e:118)[8].

Por lo tanto, del hecho de que las personas pertenecientes a sociedades jerárquicas se consideren primariamente miembros de grupos y no ciudadanos libres e iguales Rawls no podría deducir tan fácilmente la neutralidad política de los derechos humanos, no, al menos, hasta que nos demuestre que personas con esta concepción de sí mismas realmente acuerdan o acordarían estos principios.

Hay aquí, sin embargo, un punto muy sugerente y digno de un desarrollo más extenso. Efectivamente, aquí se contempla la posibilidad de una doble lectura de los derechos humanos: una individualista, teñida de tradición liberal occidental, y una comunitaria, por así decirlo, más compatible con concepciones no occidentales ni liberales. Interesante sería, entonces, dejar participar activamente en el derecho de los pueblos la voz con que se expresan estos distintos puntos de vista, y sacar las consecuencias del caso: posibles recortes, reformulaciones, variaciones en la aplicación, etc. Este sería un eventual camino para que el discurso de los

7. "No he dicho mucho sobre lo que podría denominarse la base filosófica de los derechos humanos" (Rawls, 1996e:130).
8. Véase también (Rawls, 1996e:130, n. 38).

derechos humanos fuera perdiendo ese tono dogmático del que Rawls deja contagiar su ensayo, de tal manera que de una concepción estática y definitoria, que insiste en su independencia frente a las diferencias culturales concretas, más bien pasáramos a una concepción en movimiento, consciente siempre de su piso cultural concreto y capaz de enriquecerse desde las alternativas posibles no tocadas hasta el momento en nombre de la imparcialidad. Para volver a la imagen de la telaraña, se trataría, por así decirlo, no de que se fueran balanceando elefantes cada vez más pesados en la fija telaraña liberal hasta reventarla, ni de que la resistencia de la tela dependiera del régimen de adelgazamiento impuesto a los elefantes, sino más bien de que la telaraña misma se fuera tejiendo y retejiendo con los muy variados hilos de las distintas concepciones de mundo y la riqueza que ellas pueden aportar. Sólo así pasaríamos de una telaraña liberal a una telaraña universal.

Esta idea de decisiones en proceso opuesta a la del esquema fijo que se impone al resto, apuntaría a una democratización del derecho de los pueblos muy compatible con la necesidad de un cierto igualitarismo político entre naciones, y la creación de organizaciones que garanticen la participación no sólo de las naciones representadas en sus gobiernos, sino que incluso voces disidentes de gobiernos dudosos tengan la palabra en el foro internacional.

Como Wellmer constata, en un mundo globalizado las decisiones locales de carácter político, económico o tecnológico atañen de manera creciente a seres humanos y sociedades que no tienen ninguna participación en ellas. De allí que si las democracias occidentales no quieren traicionar sus propios principios constitutivos, deben advertir el nexo conceptual que en la tradición democrático-liberal se da entre derechos particulares de ciudadanía y derechos humanos universales, nexo que no puede mantener su coherencia sino en el horizonte de una sociedad mundial de carácter liberal y democrático: la realización de los derechos humanos básicos sólo es pensable en la perspectiva de una ciudadanía mundial (Wellmer, 1993:191 ss.).

Si Wellmer tiene razón, entonces la distinción tajante entre los derechos humanos y los constitucionales se relativiza y, de cualquier modo, la búsqueda y hallazgo de una base compartida, en caso de que la halláramos, evidenciaría una complejidad que echaría por tierra la simplista solución de Rawls, de despojar al liberalismo de su igualitarismo político para efectos de su aplicación universal.

Con lo anterior sugiero que, tal como ha tratado Rawls el asunto, la intención general de aplicación universal de los derechos humanos es discutible, si bien no podría cerrar las puertas que hagan posible llegar por otro camino a esta misma afirmación. Desde esta perspectiva, enemiga del tono de definitoriedad que tiende a adquirirse cuando de derechos humanos se trata, la función de los

derechos humanos, como límite de la pluralidad aceptable entre pueblos y como criterio de legitimidad del orden legal, está sujeta aún a discusión, si bien no está descartada tampoco. Las posibles estrategias que permitan el despliegue de estas funciones están sujetas también a crítica y muy necesitadas de una imaginación política más lúcida y menos contradictoria que la de las estrategias de presión económica e intervenciones militares avaladas sin más por Rawls.

v. La teoría no ideal: el liberalismo se impone

Después de ocuparse de los derechos humanos, Rawls se dedica a la aplicación de la *teoría ideal* a las *condiciones no ideales*.

Si resulta plausible mi intento de mostrar que Rawls ha venido asimilando el tipo de la sociedad democrática liberal al tipo, muy real, de las potencias democráticas occidentales y a sus intereses unilaterales, y si se añade que el tipo ideal de la sociedad jerárquica es una invención de Rawls a la medida de sus planteamientos, entonces lo que en realidad tenemos ahora es la descripción de una postura típica de las democracias ricas del continente cuando tienen que habérselas con el caos político y el subdesarrollo económico.

El muy tenue tono contractual, ya menguado en el segundo paso, desaparece ahora por completo. Aquí no hay naciones decidiendo nada, o, mejor dicho, sólo hay democracias que se ven a sí mismas como justas y ordenadas, decidiendo qué hacer y qué no hacer con los demás pueblos del mundo. A mi juicio, se trata de un modo maniqueo de considerar el problema reminiscente del liberalismo abiertamente etnocéntrico de Rorty[9].

Veamos cómo reza el problema en palabras de Rawls:

La segunda etapa en el desarrollo de los pueblos es la de la teoría no ideal, la cual también implica dos pasos. El primero es el de la teoría del incumplimiento. Aquí tendremos situaciones difíciles para las sociedades justas [...] en tanto se ven enfrentadas a Estados que se niegan a cumplir con un derecho de los

9. El liberalismo de Rorty, aunque tiene el valor de admitir el carácter contingente de la sociedad liberal y renunciar a los coqueteos con fundamentaciones supuestamente racionales del liberalismo, no renuncia a su extensión universal apoyado en una visión pragmática que lo defiende en términos de utilidad, como vencedor en la "comparación histórica" con las demás alternativas de organización política y social. El etnocentrismo que Rorty defiende es uno que admite que no podemos hacer otra cosa que partir de donde estamos, pero que considera que se encuentra en el punto de partida correcto, el de "nosotros, los liberales", inventores de la solidaridad y la justicia, "nosotros" que se extiende hasta incluir al "ellos", al resto de la humanidad, en los logros de la justicia procedimental.

pueblos razonable. El segundo paso de esta etapa posterior es el de las condiciones poco favorables. Aquí se plantea un problema diferente: ¿cómo pueden las sociedades más pobres y menos avanzadas, tecnológicamente hablando, alcanzar las condiciones históricas y sociales que les permitan establecer instituciones justas y viables, sean éstas liberales o jerárquicas? (Rawls, 1996e:97).

> En la teoría del incumplimiento [...] la meta de las sociedades bien ordenadas es buscar la forma de incorporar a los Estados fuera de la ley a la sociedad de pueblos bien ordenados [...] ¿Cuál es la meta que especifica la teoría no-ideal para el caso de las condiciones adversas? La respuesta es clara. A la larga, cada sociedad que hoy se ve oprimida bajo condiciones adversas debería tratar de recibir ayuda para alcanzar las condiciones que posibilitan la existencia de una sociedad bien ordenada (Rawls, 1996e:126).

Quiero llamar la atención sobre el cambio de sujeto, de un problema al otro: en el caso del incumplimiento, el sujeto del problema son las sociedades ordenadas. Ellas son las que, enfrentadas a la amenaza de "sociedades" al margen de la ley, se proponen incorporarlas a la sociedad de naciones cuyos términos de cooperación ellas mismas han decidido previamente. En caso de que esta imposición de sus propias condiciones no resulte, entonces no queda sino la alternativa del *modus vivendi*, que al menos salvaguardaría la seguridad nacional de las sociedades ordenadas.

Pero en el mundo globalizado nadie puede estar a salvo, porque a nadie le es dado mantenerse por fuera del tejido de relaciones políticas, económicas, sociales y culturales, dependientes las unas de las otras, que nos atrapa a todos como una pegachenta tela de araña. No podemos prescindir de sus beneficios, como no podemos escapar de sus injusticias. Sobra mencionar el 11 de septiembre de 2001 como ilustración macabra de ello.

En el caso de las sociedades en "condiciones adversas"[10], el sujeto son ellas mismas, al menos en lo que concierne a la transformación de dichas condiciones. El peso de la responsabilidad de alcanzar las condiciones favorables que permitan el establecimiento de condiciones justas recae sobre sus hombros de manera casi exclusiva. Es cierto que Rawls menciona la ayuda, pero se trata de una ayuda que estas sociedades deben buscar, y que las sociedades justas condi-

10. "Por condiciones adversas entiendo las condiciones en que se encuentran aquellas sociedades que carecen de las tradiciones políticas, culturales, del capital humano y del *know how*, así como de los recursos –materiales y tecnológicos– que posibilitan la existencia de una sociedad bien ordenada" (Rawls, 1996e:126).

cionarán al cumplimiento de los derechos humanos. ¿De qué se trata entonces aquí? ¿Cómo pueden estas sociedades obtener ayuda para alcanzar las condiciones que posibilitan una sociedad justa, si esta ayuda se supedita al logro efectivo de estas mismas condiciones?

Rawls seguirá preso en este círculo vicioso mientras se niegue a considerar la posibilidad del uso globalizado del igualitarismo económico. Este no es para Rawls el fundamento de la obligación de ayuda, ya que

> la suerte adversa de las personas aparece con más frecuencia en las culturas políticas distorsionadas y corruptas que en un país carente de recursos. El único principio que termina con este infortunio es hacer que las tradiciones políticas y la cultura de todos los pueblos sean razonables y capaces de mantener instituciones políticas y sociales justas que protejan los derechos humanos. Es este principio el que da lugar a los derechos y las obligaciones de asistencia. No necesitamos un principio liberal de justicia distributiva (Rawls, 1996e:129, n. 52).

Si tomamos a Colombia como un ejemplo bastante ilustrativo de las condiciones adversas, tendríamos que admitir que Rawls tiene mucha razón. A todos no recalcaron desde las tempranas clases de geografía la situación privilegiada en la que se encuentra nuestro país. Evidentemente, el problema no es el de los recursos naturales. Por otra parte, nadamos en corrupción, y nos quejamos todo el tiempo de nuestra falta de civismo. Cierto.

El problema no es el de los recursos, no si partimos de la sociedad cerrada. Pero tan pronto inscribimos a Colombia en el mundo real globalizado, ¿de qué nos sirve tener arroz? ¿Acaso el problema que aquí se sugiere se resolvería con una legión de gobernantes angelicales y con ciudadanos de buenas maneras?

El simplismo prejuicioso y etnocéntrico de la perspectiva de Rawls salta a la vista en prácticamente todas las afirmaciones de este aparte. No quiero extenderme citándolas una por una. Considero, sin embargo, necesario enfatizar que la clave del problema a los ojos de Rawls está en la *cultura política*. Veamos cómo sustenta Rawls esta idea:

> Los grandes males de las sociedades más pobres son más bien los gobiernos represivos y las elites corruptas, la sujeción de las mujeres a religiones irracionales, con la resultante superpoblación y la incapacidad de la economía para mantener a la sociedad decentemente. Tal vez no existe sociedad en el mundo cuyas gentes, si fueran gobernadas razonable y racionalmente, y si sus cifras se ajustaran sensatamente a su economía y recursos, no pudieran tener una vida decente y valiosa. [...] Estos comentarios generales indican aquello que a menudo es la

> causa del problema: la cultura política pública y sus raíces como base de la estructura social (Rawls, 1996e:129).

Lo interesante es que con esto volvemos al punto de partida. Recordemos que la diferencia principal entre la sociedad democrática liberal desarrollada, objeto de las reflexiones teóricas de Rawls en la versión revisada de su teoría de la justicia doméstica, y la sociedad mundial de naciones, objeto de este ensayo del derecho de los pueblos, radicaba justamente en la cultura pública. Mientras en el primer caso Rawls podía sostener todo su andamiaje contractual y sus resultados en una cultura política liberal, en el segundo caso la ausencia de tal cultura política hacía inoperante ese andamiaje contractual y sus resultados, por eso se hacía necesario reconstruirlo sobre nuevas bases de carácter más amplio. Ahora, sin embargo, el problema de la cultura pública aparece desde otro ángulo, que ya no permite camuflarlo en términos condescendientes, ni lo maquilla bajo la supuesta preocupación por la capacidad adaptativa del liberalismo a culturas públicas alternativas. Al reducir el problema del subdesarrollo a un *problema cultural*, el pensamiento liberal muestra su verdadero rostro oculto bajo la máscara de la tolerancia, el rostro del rechazo de toda alternativa cultural distinta a su propia postura, alternativas ahora señaladas como culpables de los grandes males que aquejan a la humanidad.

De allí que para Rawls, aun al precio de la autocontradicción, la solución de estos problemas sea cultural y no económica, y esté en la extensión del liberalismo sin la base material igualitaria que sustentaba su concepción doméstica de la justicia social.

ÁNGELA URIBE BOTERO

El caso U'wa: un conflicto en torno al mal radical[1]

Grupo Ética, Responsabilidad Social y Empresa
Escuela de Ciencias Humanas, Universidad Colegio
Mayor de Nuestra Señora del Rosario

QUIZÁS UNO DE LOS RETOS MÁS DIFÍCILES que enfrenta en la actualidad el trabajo en filosofía política es el que se relaciona con la serie de conflictos sociales y culturales derivados del fenómeno de la globalización económica. ¿Dónde trazar, por ejemplo, los límites que las empresas capitalistas y los Estados nacionales deben acatar con el fin de respetar las tradiciones culturales de las comunidades locales en donde las empresas planean llevar a cabo sus propósitos productivos? Todo intento por responder de una manera directa a esta pregunta resulta poco plausible. El alcance de este artículo, por lo tanto, será ofrecer tan sólo una primera aproximación a ella. Para cumplir con este propósito tendré en cuenta algunos conceptos derivados de la discusión en filosofía política, con el fin de llevar a cabo un análisis de caso. El rol del caso en el artículo es el de ilustrar la dimensión de los conflictos propios del multiculturalismo en las sociedades contemporáneas. Espero describir con ello las características del difícil reto que enfrentan, no sólo quienes protagonizan el caso, sino aquellas personas que desde el ámbito académico intentan ofrecer alternativas de decisión para resolver conflictos como los que ilustra el caso. Procederé de la siguiente manera: en la primera parte presentaré el caso, destacando algunos aspectos que puedan ser relevantes para llevar a cabo un análisis del mismo desde el punto de vista de la discusión filosófica. A partir del análisis de los conceptos de "identidad" y "autonomía", en la segunda parte intentaré establecer una relación entre algunos aspectos del caso

1. Este artículo hace parte del proyecto "Decisión y acción en la ética empresarial", financiado por Colciencias y el BID. Agradezco a Leticia Naranjo, Daniel Bonilla y Francisco Cortés por sus valiosos comentarios a una versión previa de este escrito. El artículo aparecerá publicado también en: Enric Prats y Ángela Uribe (comps.), *Multiculturalismo e identidad*, Madrid: OEI.

y la discusión actual entre las corrientes liberal y comunitarista de la filosofía política. En términos generales, dicha discusión se origina en la pregunta acerca de la posibilidad de encontrar criterios morales de decisión para resolver conflictos entre aquello que los autores llaman "concepciones de mundo enfrentadas". Teniendo en cuenta esta pregunta, en la tercera parte del artículo intentaré ilustrar el lugar del concepto de "bienes primarios", derivado de la propuesta de John Rawls, explorando la posibilidad de que las dos concepciones de mundo en conflicto puedan llegar a un acuerdo. También en la tercera parte, intentaré establecer un vínculo entre "bienes primarios" y aquello que Ernesto Garzón Valdés llama "el mal radical". El resultado del análisis de este concepto, aplicado al caso, será plantear algunas dudas en relación con la posibilidad de que el recurso al mal radical consiga superar los límites expuestos por Garzón Valdés a la alternativa rawlsiana de los bienes primarios.

1. El caso U'wa

El interés de la petrolera norteamericana Occidental en una amplia zona del nororiente colombiano, como un lugar estratégico para la explotación de petróleo, ha venido afectando directamente el entorno social en el que vive desde antes de la Conquista la comunidad indígena U'wa. El conflicto entre la comunidad U'wa y la Occidental dio lugar, en 1997, a que la Corte Constitucional colombiana emitiera un fallo, según el cual la posibilidad de que la multinacional ocupe el territorio indígena está condicionada a la realización de una serie de consultas. Las consultas de este tipo, según la Constitución colombiana, tienen por objeto asegurar la participación de las comunidades afectadas en las decisiones sobre la ejecución de proyectos de explotación de recursos naturales[2]. En respuesta al fallo de la Corte, el Cabildo Mayor de la comunidad U'wa emitió un comunicado argumentando en contra de la pertinencia de la consulta[3]. Según este comunicado, la propuesta de la Corte es contraproducente, pues presupone que se considere una posibilidad que desde la perspectiva de los U'wa no puede ser objeto de consideración, esto es, la posibilidad de que la Occidental y los U'wa convivan en el mismo territorio. Aun cuando ha habido varios acercamientos entre la Occidental y los U'wa y aunque en 1999, por orden del Ministerio del Medio Ambiente, la zona del resguardo indígena fue ampliada, el conflicto continúa hoy con las mismas características con las cuales se originó en 1991. Con ocasión de una licencia ambiental otorgada por el Ministerio a la Occidental,

2. Corte Constitucional, sentencia SU-039, febrero 3 de 1997.
3. Comunicado U'wa, 10 de febrero de 1997. Véase Sánchez (2001:127).

para llevar a cabo trabajos de exploración en Gibraltar I (a 500 metros del límite del resguardo), la comunidad U'wa interpuso una demanda que fue a su vez revocada por el Tribunal Superior y que aún no ha sido considerada por la Corte Constitucional para la emisión de un fallo. En un comunicado emitido en agosto de 1999 y que responde a este hecho, la comunidad U'wa solicita al gobierno "No permitir ninguna actividad de exploración y explotación de petróleo dentro y fuera del territorio que legalmente ha [sido] reconocido"[4].

Las posibilidades de encontrar una solución justa al conflicto son aparentemente claras hasta 1999. La sentencia de la Corte Constitucional, según la cual se condiciona la ocupación de la zona del resguardo para explotar petróleo a la figura de la consulta, junto con la posterior ampliación del territorio U'wa, parecen hablar positivamente de las posibilidades de las instituciones democráticas para garantizar las demandas de los U'wa, en el sentido de que se les reconozcan los derechos derivados del respeto a su identidad cultural. Sin embargo, el caso se complica a partir de 1999: ¿Qué implicaciones tiene para la integridad cultural de los U'wa la exploración de petróleo en un lugar que se encuentra sólo a 500 metros de la zona del resguardo? ¿Cómo, por otra parte, responder a la exigencia de los U'wa de no realizar labores de exploración o explotación de petróleo, ni dentro ni fuera de la zona del resguardo? En términos técnicos, el conflicto se relaciona con la dificultad de llegar a un acuerdo sobre el lugar donde debe ser trazada la frontera entre el hábitat de la comunidad U'wa y una zona adecuada para la exploración de petróleo. Sin embargo, dadas sus características, el caso ejemplifica un conflicto con implicaciones que superan los términos técnicos, pues aquello que la comunidad U'wa entiende por "frontera" parece ser muy distinto de aquello que entienden tanto el Estado colombiano como la compañía petrolera por la misma palabra[5].

Los intereses que defiende cada una de las partes y los riesgos que están en juego en la decisión final se relacionan con el hecho de que, mientras a los ojos de la Occidental y de muchos sectores en Colombia los proyectos de explotación de petróleo pueden significar oportunidades indiscutibles de desarrollo para el país, a los ojos de otros, como las comunidades indígenas y quienes las apo-

4. Comunicado U'wa, agosto de 1999. Énfasis en el original. Citado por Arenas (2001:155).
5. Durante el desarrollo del conflicto las distintas partes han hecho, con base en mapas, algunas propuestas de interpretación de dicha frontera. Ninguna de las propuestas hasta ahora elaboradas coincide con las otras, pues los criterios que emplean para trazar los mapas son en cada caso muy distintos (Serje, 2001).

yan, los proyectos de explotación de petróleo sólo significan una amenaza para la estabilidad física y cultural de las comunidades que habitan la zona.

Uno de los aspectos que más claramente delata el carácter profundamente problemático del caso se relaciona con lo que entienden por "petróleo" y por "tierra", por una parte el Estado y la Occidental, y por otra la comunidad U'wa. Si se tiene en cuenta la larga historia de los procesos de modernización en Occidente, y si se tiene en cuenta también que dichos procesos vienen acompañados por procesos de industrialización y mercantilización de los recursos naturales, las palabras "tierra" y "petróleo" remiten a bienes naturales que son, en principio, medibles, transferibles y, por lo tanto, sujetos a las leyes del mercado, con el propósito de que se conviertan en bienes materiales de consumo. Si, por otra parte, se tienen en cuenta algunas de las características compartidas por la mayoría de las comunidades indígenas, el concepto "tierra" suele estar ligado a una serie de creencias religiosas y a los ritos que dan forma a su visión de mundo. "Tierra", así, significa para los U'wa el sitio sagrado, y por lo tanto, lo no explotable ni negociable. Los "Ruiría" conforman a su vez lo que los U'wa llaman "los fluidos de la tierra", la sangre que alimenta la tierra y el petróleo es parte del Ruiría[6].

El caso U'wa presenta todas las características de un conflicto entre dos concepciones de mundo enfrentadas. Detrás de la manera como procede la defensa de los intereses U'wa se delata una serie de rasgos que permiten concluir que la comunidad U'wa adopta una concepción tradicionalista del mundo. Es decir, una concepción de mundo para la cual los intereses confluyen en la identidad cultural, en la historia ancestral, en la lengua, la tradición y, sobre todo, en una instancia suprasensible que da sentido al arraigo histórico y cultural. Aunque con algunas reservas[7], bien podría decirse que tanto la Occidental como el Estado colombiano representan aquello que podría llamarse "la contraparte moderna" del conflicto. Más allá de las múltiples acepciones del término "moderno" y de la posibilidad de incluir en el análisis conceptual de las palabras "moderno" y "modernidad" toda la serie de expresiones y juicios valorativos a los que ellas pueden dar lugar, "lo moderno" se define, en principio, en términos negativos. En este sentido, lo moderno es lo no tradicionalista. Así, alguien que sea moderno, a la hora de justificar sus intereses o sus decisiones, no requiere, en principio, de ninguna forma de arraigo a instancias suprasensibles, a referentes

6. Véase Sánchez (2001:133).
7. Tales reservas serán enunciadas más adelante en este artículo. Sin embargo, la sospecha exige un trabajo más detallado que se llevará a cabo en un estudio posterior sobre el tema.

ancestrales o a vínculos ya sea míticos o legendarios. De lo anterior se deduce que lo que está en juego en el caso es mucho más que el lugar donde se traza la frontera que separa el territorio habitado por la comunidad indígena de una zona apropiada para la explotación de petróleo. Lo que está en juego, en últimas, es la posibilidad de que dos concepciones de mundo enfrentadas radicalmente puedan llegar a un acuerdo justo. Es más, la manera como este conflicto se resuelva puede sentar un importante precedente a la hora de responder a la pregunta acerca de cómo se relaciona la nación colombiana con el hecho ineludible de que ella está constituida por una pluralidad de culturas radicalmente separadas por las visiones de mundo que adoptan.

2. Identidad y autonomía

El género de conflictos así descrito ha dado lugar a lo que en filosofía política se conoce como "el debate liberales-comunitaristas". En su ya larga y compleja historia, que se inicia hacia los años 1970 con la publicación de *Teoría de la justicia*, de John Rawls, dicho debate ha pasado por varias etapas[8]. Bien podría pensarse que dos de los conceptos centrales en torno a los cuales se origina el debate entre las posiciones liberal y comunitarista son el concepto de "identidad" y el concepto de "autonomía". El desacuerdo en relación con aquello que cada una de las posiciones entiende por estos términos ha originado otros no menos profundos desacuerdos en torno a lo que podría llamarse "conceptos derivados" de aquellos, a saber, el concepto de "autonomía de los pueblos", el de "identidades colectivas", el de "derechos colectivos" al cual se contrapone el concepto de "derechos individuales", por nombrar sólo algunos. Dado el lugar central que a mi manera de ver ocupan los conceptos de "identidad" y "autonomía" en el debate, presentaré en esta parte del artículo una reflexión en torno a ellos, sin entrar a analizar la relación que guardan con lo que arriba llamé "los conceptos derivados"[9]. Espero, así, ir abriendo un camino para que el caso encuentre en la filosofía política un referente de análisis y, por lo tanto, posibles criterios de reflexión para atender a él.

Según el análisis que lleva a cabo Luis Villoro en su libro *Estado plural y pluralidad de culturas*, hay dos maneras de hablar acerca de "la identidad" (Villoro, 1998a:63-78). En una primara acepción, el término "identidad" significa lo mismo que "singularidad". Así, aquello que alguien (una persona, un pueblo) hace cuando busca su identidad no es otra cosa que valerse de ciertas notas duraderas (como el territorio, la lengua, la historia y las instituciones sociales) para reco-

8. Para un resumen de las etapas del debate, véase Cortés y Monsalve (1996:11-16).
9. El debate en torno a los "conceptos derivados" está sujeto a una investigación ulterior.

nocerse, en principio, frente a los demás. La delimitación que por su parte, desde la perspectiva comunitarista, hace Charles Taylor del concepto de identidad coincide, en algunos de sus rasgos, con esta primera acepción del término que ofrece Villoro. En su artículo "Políticas del reconocimiento", Taylor establece una estrecha relación entre la pregunta por la identidad y las referencias a la serie de particularidades culturales e históricas que dan forma a la comunidad a la que se pertenece. Según este autor, la respuesta a la pregunta por la identidad se lleva a cabo, ya sea individual o colectivamente, atendiendo a una serie de características que salen a relucir con la pregunta "¿De dónde vengo?" ("¿De dónde venimos?"). Así, quien quiera dar sentido a sus decisiones y a sus propios proyectos necesita de un contexto cultural seguro, diferenciado y particular, a partir del cual responda a estas preguntas (Taylor, 1994:25-42). En términos generales, entonces, desde la perspectiva comunitarista, aquello que da forma, en primera instancia, a la identidad es una serie de características que se relacionan con el contexto cultual e histórico del cual se procede.

En una segunda acepción, el término "identidad" aparece bajo la perspectiva de análisis de Villoro como "autenticidad". Ser auténtico es poder manifestar en los propios proyectos la serie de necesidades y de deseos que se tienen[10]. Lo que se sabe de sí mismo, cuando "identidad" se define en términos de "autenticidad", no es tanto el resultado de la reproducción imaginada de una serie de rasgos distintivos, como el resultado de un proyecto. La pregunta "¿Quién soy?", así, se responde de una manera muy distinta a como se responde cuando la identidad significa singularidad. En la definición de identidad como autenticidad "¿Quién soy?" remite más claramente a "¿Quién quiero ser"? que a "De dónde vengo?" ¿Si he (o hemos) de saber quién soy (quiénes somos), me (nos) corresponde, en primer lugar, juzgar mi historia (nuestra historia), a partir de eso que quiero (queremos) ser. La postura liberal en el debate sobre concepciones de mundo enfrentadas, por su parte, tiende a acogerse a esta, más que a la primera de las acepciones expuestas del término "identidad". A los ojos de autores liberales como Habermas o Rawls, aquello que se es difícilmente se entiende independientemente de aquello que se escoge y se valora autónomamente con el propósito de dar forma al propio futuro. Según Habermas, por ejemplo, aun cuando en el proceso de autocomprenderse es inevitable un componente des-

10. Vale la pena destacar que el uso que Villoro hace del término "autenticidad" difiere del uso que del mismo término hace Taylor. Para este último, el término "autenticidad" parece acercarse más a aquello que Villoro entiende por "singularidad". Cf. Taylor (1994:28-31) y Villoro (1998a:76).

criptivo (histórico), el componente crítico, normativo del proceso, es precisamente el que da forma al yo ideal que constituye parte esencial de la identidad.

Reconstrucción no significa solamente la aprehensión descriptiva de un proceso formativo a través del cual uno ha llegado a ser tal como ahora se encuentra, significa simultáneamente un examen crítico y un ordenamiento reorganizador de los elementos asumidos, de modo que se incluya el propio pasado a la luz de las posibilidades de acción actuales como historia formativa de la persona que uno desearía ser y permanecer en el futuro (Habermas, 1990b:18).

Esta cita hace referencia a lo que Habermas llama "la esfera de la autonomía privada". Sin embargo, el hecho de que haya múltiples situaciones en las cuales la manera como se responda a la pregunta "¿Quién soy?" puede conducir a un encuentro conflictivo con la manera como otros responden a la misma pregunta, presupone que existe un vínculo interno entre la esfera privada y la esfera pública de la autonomía. En tales situaciones es preciso tomar siempre distancia de los compromisos privados, en favor de los compromisos públicos[11].

A la hora de entender su estrecha relación con el concepto de "autonomía", la definición de Rawls del término "identidad" va incluso más lejos que la de Habermas. El concepto de identidad en Rawls deriva directamente de su definición de autonomía. Desde esta perspectiva, que una persona sea autónoma significa que ella puede pensar acerca de sí misma que es libre en tres sentidos estrechamente relacionados entre sí (Rawls, 1993a:29-30, 72). En un primer sentido, *quien se concibe a sí mismo como libre concibe con ello la posibilidad, no* sólo de adoptar sino de revisar la propia concepción de lo bueno a la cual se siente atado en un determinado momento. La relación entre "identidad" como "autenticidad" expuesta por Villoro, y este primer sentido en el que, según Rawls, una persona es libre, se ve de la siguiente manera: el hecho de dar forma a la propia vida sobre la base del ejercicio en favor de la serie de compromisos que se tiene con una concepción de lo bueno no significa que la serie de compromisos no cambie y tampoco significa que con el cambio de los compromisos se pierda la identidad. Quien da forma a la propia vida, sobre la base del ejercicio en favor de su concepción de lo bueno asume que su concepción de lo bueno no tiene que permanecer intacta en el curso del tiempo. Bien se puede, entonces, lograr consistencia entre las necesidades y los proyectos que se tienen hacia el futuro, aun cuando en favor de esos proyectos la concepción de mundo sea ponderada de manera diferente en el curso del tiempo. Un segundo sentido de libertad, que como el primero, abre paso a la posibilidad del ejercicio de la autonomía, se refiere, según Rawls, a la

11. Véase Habermas (1990b:18-19; 1994:112-113).

capacidad (en parte otorgada por las instituciones públicas) de verse a sí mismo como acreditado para hacer reclamos y exigencias en favor de la propia concepción de bien. Un tercer y último sentido de libertad y con el cual se completa el cuadro de la autonomía remite, según Rawls, a la capacidad que tenemos de asumir las responsabilidades públicas que resultan de los compromisos con la propia concepción de lo bueno. Es decir, como en Habermas, a la capacidad de reconocer el lugar de los compromisos ajenos en la defensa y en el arraigo de los propios.

La diferencia esencial entre las posturas liberal y comunitarista, y sobre la cual me interesa llamar la atención, está precisamente en el lugar en el cual cada una de ellas sitúa al sujeto que da forma a su identidad. En el caso del comunitarismo este sujeto está situado en la perspectiva de lo dado (la comunidad de donde proviene: su pasado, su historia, sus cultura), para de allí asumir una postura en relación con el futuro (sus proyectos, sus ideales). En el caso del liberalismo, en cambio, quien responde a la pregunta por su identidad aparece situado, en primera instancia, en el futuro (en aquello que quiere ser: sus proyectos e ideales), para desde allí juzgar lo que ha sido (su pasado, el arraigo de los valores de la cultura a la cual pertenece, etc.).

El concepto de identidad al cual se acoge la doctrina comunitarista, a los ojos de la perspectiva liberal, podría resultar bastante limitado y hasta rígido. En términos teóricos, esto significa que la posibilidad de establecer vínculos entre dicho concepto y otros que amplíen y flexibilicen su sentido se ve seriamente limitada en el caso de que a la respuesta por la identidad le sean esenciales las referencias a la historia y a la cultura. Lo anterior delata una serie de dificultades prácticas. Esto se aclara mejor con una referencia directa al caso. Si se tienen en cuenta algunas de las afirmaciones hechas en los comunicados, bien podría pensarse que en la lucha por la defensa de su territorio hay para los U'wa un profundo arraigo del sentido de identidad, tal como es entendido por la propuesta comunitarista. El papel central que en esta defensa ocupan las referencias a la tierra, a la historia ancestral y a la lengua es característico de una manera de promover el futuro que se define a través de la reconstrucción de los rasgos que le dan forma al pasado. Ello tiene consecuencias a la hora de encontrar un vínculo entre el concepto de identidad al cual se atiene la defensa de la comunidad U'wa y el concepto de autonomía, tal como fue descrito arriba. De allí la dificultad práctica: no es fácil ver de qué manera la comunidad U'wa admite el lugar de los compromisos ajenos en la defensa de los propios. Si, como se vio, es sólo a partir del vínculo entre identidad y autonomía como se abre la posibilidad de que los propios compromisos sean revisados en favor de compromisos públicos, ¿cómo concebir los términos en los cuales podría tener lugar el acuerdo, cuando las implicaciones del caso trascienden los intereses de la comunidad?

La estrecha relación que la doctrina liberal establece entre los términos "identidad" y "autonomía" obliga más claramente a que la autocomprensión tenga lugar sobre la base de la aceptación de que la historia cambia y con ello, de que las personas somos tanto sujetos como objetos de dicho cambio. En tanto sujetos las personas somos autónomas y en tanto objetos, o bien nos consideramos víctimas del curso de la historia y entonces nos resistimos a ella o bien asumimos identidades inauténticas. Se asume una identidad inauténtica cuando, como se aclaró arriba, la relación entre las necesidades y los proyectos que se tienen es inconsistente. Esto puede significar que no se sabe lo que se quiere, o lo que es peor, que otro parece saber mejor lo que uno mismo quiere y, por lo tanto, los proyectos que se tienen se toman prestados de proyectos ajenos. Lo poco que se ha dicho hasta acá acerca de los U'wa no creo que constituya una base suficiente para sostener, con buenas razones, que esta comunidad está condenada a la inautenticidad. Es más, podría adelantarse una intuición que resulta de ver el caso en relación con los rasgos comunes que comparten las historias de las comunidades indígenas en Latinoamérica. En la medida en que, en la mayoría de los casos, éstas han sido no sólo sistemáticamente marginadas, sino incluso hasta aniquiladas por las pretensiones progresistas o nacionalistas de Occidente, bien podría pensarse que el concepto de identidad al cual parece acogerse la comunidad U'wa para defender sus intereses responda a la necesidad de negarse a aceptar lo que ellos llamarían "otra forma de opresión". Esta "otra forma de opresión" es característica de circunstancias en las cuales las concepciones de mundo particulares, a las que adhieren determinados grupos, se ven forzadas a ceder a las categorías culturales y a los proyectos del grupo dominante, en nombre de lo que éste considera "lo humano como tal" (Young, 1990). Por lo tanto, la alternativa de lo inauténtico no parece ser la vía a través de la cual los U'wa establecen una relación con su identidad. Al menos, no en principio. El arraigo a su tradición, a su historia pasada y a sus costumbres parece hablar precisamente de lo contrario. Es decir, de su resistencia a responder a proyectos y a necesidades que no sean los propios.

De lo anterior se deriva una primera conclusión para los propósitos de este trabajo: si no es la inautenticidad lo que se concluye de la manera como la comunidad U'wa se relaciona con el futuro, la aparente dificultad que tiene esta comunidad para aceptar que el curso de la historia cambie en virtud de nuevos proyectos que no remiten exclusivamente a sus proyectos particulares y a su arraigo al pasado, sí parece delatar una dificultad para reconocer el lugar de los compromisos ajenos en esa defensa y en ese arraigo a los propios. Si lo anterior es cierto, entonces, el sentido de identidad al que se acoge la comunidad U'wa en la lucha por sus intereses se relaciona claramente con dos de los tres aspectos generales que, según

Villoro, están contenidos en un concepto amplio e integrado de identidad (Villoro,1998a:63-65), a saber: 1) aquél representado en la imagen (degradada o positiva) que los otros tengan de uno mismo, 2) aquél representado en las imágenes que se tienen del propio pasado, y 3) aquél representado en la respuesta a la pregunta acerca de quién se quiere ser, esto es, el que se define precisamente desde una mirada, no tanto hacia el pasado como hacia el futuro.

Por otra parte, intentar derivar del caso, tal como está presentado, la noción de identidad que se oculta tras la defensa de los intereses que puedan tener tanto la Occidental como el Estado colombiano en la zona que limita con el resguardo U'wa, resulta aún más difícil. Dicha dificultad se relaciona con el hecho de que los intereses que ponen en juego en el conflicto, tanto el Estado como la Occidental, no se relacionan en primera instancia con arraigos culturales. Ello quizás es así porque estos intereses son, al menos en principio, económicos. Sólo en la medida en que de los intereses económicos derive una serie de intereses sociales relacionados con cierta manera de entender el bienestar, e incluso con una determinada manera de defender el proyecto liberal, se podría establecer un vínculo entre la postura en favor de realizar trabajos de exploración de petróleo en la zona limítrofe del resguardo y la postura liberal, según la cual la identidad se construye de una manera auténtica, a partir de proyectos cuyo sentido se define desde el futuro hacia el pasado[12]. Contra esta idea, bien podría, sin embargo, argumentarse lo siguiente desde la posición comunitarista: independientemente de cuál sea la relación que las distintas posturas liberales establecen entre intereses económicos y bienestar social, en la medida en que ellas centran la defensa de sus intereses en el futuro, descuidan la estrecha relación existente entre querer ser de determinada manera y haber sido de determinada manera. Los liberales obvian con ello diferencias esenciales entre los seres humanos que provienen de los contextos culturales, a partir de los cuales se responde por aquello que se quiere para el futuro; presuponen un concepto de racionalidad unívoco y aplicable a cualquier tradición, sin considerar el carácter situado e histórico de sus propias convicciones y deseos[13]. Lo anterior tiene como consecuencia que se desconozca el alto precio que hay que pagar a cambio del futuro. Dicho precio remite, en términos generales, a lo que más arriba se llamó "una cultura inauténtica", es decir una cultura que no logra consistencia entre sus proyectos y sus deseos.

12. Esto exige que se aclare qué concepción particular de bienestar responde de manera adecuada a un sentido de identidad como autenticidad. La respuesta a esta pregunta está sujeta a una investigación ulterior.

13. Para ampliar este aspecto de la crítica comunitarista a la postura liberal, véase MacIntyre (1988a).

Ahora bien, de las conclusiones que resultan de la reflexión presentada arriba no se deriva necesariamente la imposibilidad de que las partes en conflicto convengan en un acuerdo justo. La comunidad U'wa forma parte de la nación colombiana, formalmente reconocida en la Constitución de 1991 en principio como plural y multiétnica[14]. Este hecho constituye un buen punto de partida. Teniendo esto en cuenta, en la siguiente sección intentaré mostrar en qué medida, a la luz de la perspectiva rawlsiana, expuesta en *Liberalismo político*, la solución de este tipo de conflictos debe tener lugar en el ámbito político y no sobre la base de la posibilidad de que las dos concepciones de mundo encontradas convengan en una suerte de "promedio aceptable" que las complazca en aquello que cada una reclama. En segundo lugar, y teniendo en cuenta los límites de *Liberalismo político* para ofrecer una respuesta a esta pregunta, intentaré encontrar un punto de partida para sentar las bases del acuerdo en la propuesta de Garzón Valdés centrada en el concepto de "mal radical".

3. Los bienes primarios y el mal radical

Aquello que está en juego en casos como el presentado es un asunto de justicia. El asunto de la justicia al que remite el caso se da en el marco de una democracia constitucional. Desde la perspectiva de Rawls, el punto de partida para llegar a un acuerdo en casos como éste, es la sociedad concebida como un sistema de cooperación entre ciudadanos iguales y públicamente autónomos. Esto es, entre todos: entre aquéllos a quienes las instituciones públicas les han otorgado la posibilidad de acceder a los beneficios de hacer abiertamente reclamos. La posición liberal presupone con ello que quienes, en principio, se ven distanciados por las doctrinas omnicomprensivas que soportan sus intereses y su creencias pueden llegar a un acuerdo sobre lo justo (Rawls, 1993a:24 n.). Dicho consenso se garantiza, a su vez, gracias a la posibilidad que tiene cada una de las partes que desean llegar a acuerdos de poner las doctrinas comprensivas a las que adhieren bajo un velo de ignorancia. Esto es, un velo provisional detrás del cual se esconde todo aquello que se relaciona con las condiciones fácticas de procedencia de cada uno (como la etnia, el género, el sexo y las capacidades intelectuales). En términos generales, lo que se oculta detrás del velo son todos aquellos factores externos al acuerdo que podrían llegar a limitar su éxito (Rawls, 1971:136-142)[15]. El consenso, por su parte, se concibe como un acuerdo entre ciudadanos en torno a un conjunto de principios de justicia que, a los ojos de la acción cooperativa, parecen mejor diseñados

14. Constitución colombiana, artículo 7.
15. Véase también Rawls (1993a:25).

que otras alternativas para proteger los intereses de cada una de las partes (Rawls, 1993a:75)[16]. En el momento de discutir sobre cuáles han de ser los principios de justicia que sirven mejor al propósito de convivencia, el centro de la atención de las partes se sitúa en el mínimo social y económico requerido para realizar su propia concepción de lo bueno. Esto es, en un conjunto de bienes primarios. Los bienes primarios que, en este sentido, el ámbito de lo público garantiza al ámbito de lo privado, incluyen el conjunto de derechos y libertades socioeconómicas que cada uno requiere para ser un sujeto moral: la libertad de movimiento, la libertad de escoger una profesión, la libertad de oportunidades, un ingreso económico y, por último, las bases sociales del autorrespeto. En términos generales, la idea que subyace a la lista de bienes primarios proviene de identificar las características objetivas que se constituyen en la base pública para que los ciudadanos puedan llevar a cabo comparaciones intersubjetivas acerca de sus condiciones de bienestar (Rawls, 1993a:75, 181). El conjunto de bienes primarios no deriva de la convicción de que existe una serie de características esenciales en el ser humano, anteriores a sus contingencias y particularidades, a la cuales dicho conjunto ha de responder (Rawls, 1993a:27). Al acuerdo sobre los bienes primarios tampoco se llega en la medida en que cada una de las posiciones en conflicto logra convencer a la otra de que la serie de sus creencias sobre el mundo es mejor que cualquier otra. El acuerdo, en ese sentido, es estrictamente un acuerdo sobre lo justo, no sobre lo bueno. Se insiste con ello en el carácter neutral del proceso. Es gracias a esta neutralidad como, sea cual sea la concepción de lo bueno con la cual se está comprometido, dado un conjunto de bienes primarios, cualquiera puede llevar a cabo el plan de vida que se ha trazado.

Surge sin embargo un problema. Al parecer, el que la condición de la justicia sea un concepto no esencialista de persona sino, más aún, un concepto no sujeto a cualquier concepción de lo bueno, tiene como consecuencia el que todo el asunto de la justicia, según Garzón Valdés (2000:258), "penda del aire". El argumento de Garzón Valdés es el siguiente: el acuerdo presupone que lo bueno deba ser un factor aislado del proceso a través del cual se decide sobre lo justo. Sin embargo, ¿cómo pueden los enunciados sobre lo justo no estar atados a la serie de enunciados que solemos hacer desde nuestros compromisos con la propia concepción de lo bueno? ¿Cómo pueden ser externos a un acuerdo sobre lo justo los factores que se relacionan con los compromisos valorativos? ¿Acaso el éxito del acuerdo es prioritario en relación con aquello que está en juego en él? A esta serie de objeciones podría responder Rawls lo siguiente: el velo de ignoran-

16. Véase también Rawls (1971:60-64).

cia presupone que la vía a través de la cual se llega a la lista de bienes primarios es negativa. Como se vio, a la lista no se llega en la medida en que cada una de las partes intenta convencer a la otra de que su concepción de lo bueno es la mejor y que para realizarla se requiere de la serie de derechos y libertades que la lista garantiza. Antes bien, la pregunta que se formula cada parte a la hora de entrar en el proceso que conduciría a un acuerdo, es la siguiente: ¿De qué conjunto de bienes no podría prescindir cualquiera que busque asegurar las bases para llevar a cabo su plan de vida? Tanto para Rawls como para Garzón Valdés, una respuesta directa a esta pregunta no basta. Es decir, no basta con enumerar la lista de tales mínimos. La enumeración de la lista presupone un proceso de justificación. En el caso de Rawls, dicho proceso se lleva a cabo en el procedimiento que sienta las condiciones hipotéticas bajo las cuales los sujetos llegarían al acuerdo. En el caso de Garzón Valdés, sin embargo, el proceso de justificación de la lista de bienes primarios "exige la invocación de valores que en última instancia son morales y por lo tanto, responden a una concepción de lo bueno" (Garzón Valdés, 2000:259). Esto es, el proceso de justificación tal como está presentado por Rawls, y del cual deriva el conjunto de bienes primarios, aparece de hecho sujeto a las experiencias y las pautas de una sociedad particular, en este caso: la sociedad liberal. Según este autor, bien podría admitirse con Rawls la posibilidad de prescindir de una concepción metafísica, esencialista del ser humano, para sentar las bases de un acuerdo sobre mínimos de cooperación mutua. Sin embargo, el alcance de las concesiones a Rawls tiene un límite. Ellas no van tan lejos como para admitir que en el momento de ofrecer justificaciones para escoger uno y no otro conjunto de principios y por lo tanto uno y no otro conjunto de bienes primarios, podamos prescindir de nuestros compromisos con una concepción de lo bueno, cualquiera que ésta sea. Otro argumento contra la lista de bienes primarios propuesta por Rawls se centra en mostrar que es posible ofrecer razones morales que apunten a revisar el carácter supuestamente objetivo de la lista de bienes primarios y con ello la posibilidad de realizar comparaciones intersubjetivas sobre el estado de bienestar en el que se encuentra cada uno. Dichas razones remiten, en términos generales, a lo siguiente: no es sólo el conjunto mismo de bienes y el hecho de que todos tengan lo mismo lo que garantiza la justicia en la distribución. Las complejas y muy heterogéneas características en las que se encuentran los posibles beneficiarios de la lista de bienes primarios son un motivo para cuestionar la garantía de una distribución justa bajo las condiciones de desinformación que exige la figura hipotética del velo de ignorancia. Aquello que la justicia debería medir es lo que cada uno pueda emprender con la lista de bienes, dada la situación concreta en la que se encuentra, no la

cantidad de bienes a los que se tiene acceso. La libertad de movimiento, por ejemplo, no significa lo mismo para alguien que puede caminar que para alguien que no puede hacerlo[17].

La propuesta de Garzón Valdés, con la cual intenta superar los problemas que puede generar la figura rawlsiana de los bienes primarios, se plantea en los siguientes términos: es preciso admitir con Rawls que en el ámbito de la moral no se puede prescindir de una serie de criterios básicos para determinar el conjunto de normas que regulen la vida pública y que resulten aceptables para todos. En filosofía política dicho criterio suele formularse en términos de imparcialidad. A falta de un criterio de imparcialidad que trace un límite entre los temas que deberían ser discutidos en la agenda pública y aquellos que no deberían ser objeto de discusión en la agenda pública, deliberar sobre justicia sería imposible (Garzón Valdés, 2000:243-244). Sin embargo, de lo anterior no se deriva el hecho de que el criterio de imparcialidad deba ser definido en términos de una lista de bienes primarios, pues, como vimos, dicha lista está sujeta a la serie de arraigos valorativos que se originan en una particular manera de ver el mundo: la liberal. Un terreno más seguro que la lista de bienes primarios y sobre la base del cual pueden llegar a acuerdos justos personas comprometidas con concepciones de mundo radicalmente diferentes presupone examinar no qué es lo bueno sino qué es lo malo. Decidir sobre lo malo, a cambio de decidir sobre lo bueno implica convenir, no sobre aquello que posibilitaría la realización de cualquier proyecto de vida, sino sobre aquello que haría imposible la realización de cualquier proyecto de vida.

En su propósito de sentar las bases del acuerdo sobre lo malo, Garzón Valdés parte de tres suposiciones básicas, a saber: 1) Una concepción del agente humano, según la cual las reglas de conducta a las cuales se atiene están guiadas por el deseo general de vivir. En términos generales, esto significa que las relaciones que solemos establecer con el mundo y con los otros suelen referirse a la posibilidad que éstas otorgan para preservar la vida. 2) La tolerancia. Con esta segunda suposición se admite, con Rawls, que no existe ninguna concepción de lo bueno que no pueda ser puesta en duda razonablemente. Esto es, que mientras no se sitúe en el ámbito de lo intolerable (definido en términos de 1.), cualquier concepción de mundo puede ser aceptable. 3) Un acuerdo en torno a lo malo del daño. Esta tercera suposición remite a que, aun cuando se reconoce la gran variedad de concepciones de lo bueno, y con ello las dificultades de llegar a acuerdos en torno a lo bueno, no se descarta la posibilidad de que las personas que

17. Para una crítica ampliada a Rawls en este sentido, véase Sen (1980).

comparten distintas concepciones de lo bueno puedan, en efecto, llegar a un acuerdo sobre lo malo (Garzón Valdés, 2000:259-260). Las posibilidades de trazar un límite que separe aquello que debería de aquello que no debería ser objeto de los debates públicos se definen en términos de esta tercera suposición. Se trata, entonces, de que las partes en el debate público puedan consentir en torno a una concepción de lo malo. El resultado de dicho debate sería un rechazo unánime de determinados estados de cosas: en principio, aquellos que afectan la supervivencia de la especie humana.

Si, dados estos tres supuestos, el acuerdo en torno al mal radical resulta ser más plausible que el acuerdo en torno a un conjunto de bienes primarios ello se debe, según Garzón Valdés, a la fuerte asimetría entre promover el bien y erradicar el mal. En este sentido, se acepta que resulta más urgente eliminar males dolorosos que promover bienes agradables. Se acepta también que el dolor es más evidente que el bienestar (Garzón Valdés, 2000:263-264). Con lo anterior se aclara en qué medida el conjunto de bienes primarios puede muy bien ser vulnerable a los dinamismos de las necesidades y de los deseos humanos. Por lo tanto, la garantía de un consenso no se anticipa con la pretensión de objetividad, de la lista de lo que se supone que necesitamos todos para llevar a cabo nuestros proyectos de vida buena. Resulta, entonces, más fácil que lo inaceptable tenga tales características que (desde donde quiera que se le mire) pueda, en efecto, convocar a un acuerdo. Es decir, si bien parece inconcebible llegar a un acuerdo sobre la base de los proyectos de vida buena de las personas (con Rawls), y si (contra Rawls) resulta también difícil llegar a un acuerdo sobre lo que todos habríamos de requerir para construir proyectos de vida buena, no parece tan difícil, sin embargo, llegar a un acuerdo sobre aquello que impediría la realización de cualquier proyecto de vida buena.

4. Comentario final

Piénsese ahora en aplicar lo que se ha dicho al caso que nos ocupa. Por sus características, el caso parece presentar no sólo un problema para Rawls, sino también para el concepto de "mal radical" con el cual Garzón Valdés pretende superar el concepto de "bienes primarios" de Rawls. Las razones por las cuales el caso U'wa presenta un problema para Rawls están expuestas en las objeciones que Garzón Valdés hace a *Liberalismo político*. En síntesis, se trata de que el acuerdo en torno a la lista de bienes primarios se concibe como el resultado de un pacto entre personas cuya identidad admite la posibilidad de revisar, en favor de lo público, las condiciones de arraigo a la cultura a la cual pertenecen. Esto es, entre quienes no sólo reconocen en las instituciones públicas posibles árbitros para

dirimir sus conflictos, sino entre quienes aceptan que su propia concepción de lo bueno bien puede ser puesta en duda razonablemente. La siguiente cita delata en qué medida esta última condición no parece cumplirse en el caso de los U'wa[18]. A la luz de su doctrina omnicomprensiva, no hay lugar a cuestionar el conjunto de principios que gobierna su vida y que constituye la base inexorable, desde la cual se construye todo su mundo:

> Usted habla de negociaciones y consultas con los U'wa. Mi pueblo dice que ellos no van a negociar. Nuestro padre no nos ha autorizado. Nosotros no podemos vender el petróleo, la sangre de nuestra madre tierra. La madre tierra es sagrada. No hay nada para negociar [...][19].

En este lugar de la reflexión es importante resaltar que es precisamente el arraigo a una identidad que se define sobre la base de lo dado históricamente lo que resulta ser para los U'wa el principio de autoridad que parece cerrar toda opción a que la propia concepción de mundo sea revisada en favor de un acuerdo y, por lo tanto, en favor de una lista de bienes que les es, por lo menos en principio, ajena.

Supóngase ahora que se admite con Garzón Valdés la dificultad de llegar a un acuerdo sobre un conjunto de bienes primarios y se intenta, entonces, la vía negativa. ¿Cómo separar aquello que resulta radicalmente malo de un conjunto de creencias y de arraigos que no pueden comprenderse sino a partir de una concepción de lo bueno?

En uno de sus comunicados, la comunidad U'wa deja ver en qué medida, en casos extremos, las posibilidades de un acuerdo entre concepciones de mundo radicalmente diferenciadas tampoco se conciben a partir de todos y cada uno de los presupuestos que, según Garzón Valdés, convocan en el concepto de mal radical.

> [...] El pueblo U'wa, ante la muerte segura, al perder nuestras tierras, el exterminio de nuestra historia, preferimos una muerte digna, propia del orgullo de nuestros antepasados que retaron el dominio de los conquistadores y misioneros: el suicidio colectivo de la comunidad U'wa[20].

---

18. Vale la pena advertir que de lo que se ha dicho hasta acá no se puede derivar ninguna conclusión que permita afirmar que esta condición sí se cumple en el caso de la Occidental.
19. Carta de Berito Cobaría (vocero de la comunidad U'wa) a los representantes de la petrolera, octubre de 1997. Citado por Arenas (2001:145).
20. Comunicado U'wa, 1995. Citado por Motta *et al.* (1995:230).

Lo que resulta inconmensurable no es, entonces, sólo el conjunto de cosas que cada una de las partes entiende por "lo bueno", sino, precisamente, aquello que, estrechamente relacionado con "lo bueno", se entiende por "mal radical". Aun cuando el carácter no denso de la propuesta de Garzón Valdés supera en mucho a la propuesta rawlseana del acuerdo en torno a una lista de bienes primarios, el caso ejemplifica circunstancias extremas que invitan a cuestionar uno de los presupuestos sobre los cuales se construye la propuesta de Garzón Valdez. Bien puede sostenerse, con Garzón Valdés, que, en efecto, todos podemos reconocer lo malo del daño y, por lo tanto, que resulta más plausible llegar a un acuerdo en torno a estados de cosas que imposibilitarían la realización de cualquier proyecto de vida, que en torno a la lista de bienes que posibilitarían la realización de cualquier proyecto de vida; sin embargo, en lo que no todos estamos de acuerdo es en el presupuesto según el cual las reglas de la agencia humana están guiadas por el deseo general de vivir. El caso muestra que hay, de hecho, formas de vivir que estarían dispuestas a sacrificar el deseo general de vivir a cambio de lo bueno.

RODOLFO ARANGO

John Rawls y los derechos constitucionales

Profesor asistente, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia. Magistrado auxiliar de la Corte Constitucional

Introducción

En esta conferencia quiero exponerles lo que para mí representa una de las evoluciones más interesantes el pensamiento de John Rawls. Mientras que en 1971 Rawls identifica los derechos constitucionales con las libertades básicas, en 1993 incluye el equivalente a los derechos constitucionales –incluso los derechos sociales– en los contenidos constitucionales esenciales. La nueva concepción de Rawls respecto de los derechos constitucionales se explica en que corrigió y amplió su teoría *filosófica* de la justicia, representada en *A Theory of Justice* [1971], por la teoría *política* de la justicia del *Political Liberalism* [1993]. Sin embargo, luego de ese cambio queda abierta la pregunta de si la nueva concepción de los derechos constitucionales es una mera corrección y ampliación de su teoría de la justicia o, por el contrario, ella representa su derrumbe definitivo.

Importa saber qué derechos tenemos. También importa conocer qué derechos se aseguran en la Constitución o Carta Política de una sociedad que aspira a ser justa. John Rawls no plantea en su obra una teoría de los derechos. No obstante, los derechos juegan un papel central en sus reflexiones sobre la justicia, bien sea en la forma de derechos morales básicos o de derechos constitucionales. Y no es para menos. Como bien lo afirma Stanley I. Benn, el discurso de los derechos reemplaza al discurso de la justicia en las sociedades modernas (Benn, 1967:199). Que el Estado sólo deba proteger las libertades básicas como las libertades de pensamiento, expresión o asociación, o que la persona pueda, además, exigirle alimentación, salud y educación, es una cuestión de fundamental importancia para la construcción de una sociedad justa. Son precisamente estos factores los que nos animan a examinar las tesis de Rawls.

La exposición del tema de mi conferencia se hará en tres partes: primero expondré la tesis de los derechos constitucionales como libertades básicas; en se-

gundo lugar mencionaré algunas críticas hechas a Rawls y las consecuentes y sucesivas modificaciones que éste introduce a su teoría de la justicia; en un tercer aparte, analizaré si la inclusión del mínimo social en los contenidos constitucionales esenciales puede entenderse como el reconocimiento de derechos sociales constitucionales. Concluiré mi exposición con algunas reflexiones sobre los alcances que la evolución de los derechos constitucionales en Rawls tiene para su teoría de la justicia.

I. El punto de partida: los derechos constitucionales como libertades básicas

1. Presupuesto general: una teoría ideal para sociedades bien ordenadas

A Theory of Justice continúa con la tradición contractualista de Locke, Kant y Rousseau. Es una teoría idealista en tanto presupone una sociedad bien ordenada. Las partes, que son llevadas a una posición original, deciden sobre los principios de justicia que deben regular la estructura fundamental de la sociedad en la que desean completar sus planes de vida como seres humanos sensatos. El velo de la ignorancia sirve como medio para la limitación de la información de la que las partes disponen sobre su posición pasada y futura en la sociedad. Así se garantiza una elección imparcial de los principios de justicia. Bajo estas condiciones, las partes eligen los principios de justicia y las reglas de prioridad[1] enunciadas por Rawls, que rigen la estructura básica de una sociedad justa y dan a la libertad prioridad sobre otros valores y bienes. En este contexto, los derechos son entendidos como expectativas individuales legítimas de lo que se recibirá en una distribución justa de los bienes sociales primarios. Concepción de los derechos como lo que se puede garantizar.

2. La formulación de los principios de justicia

Es importante tener presentes los dos principios de justicia tal y como fueron concebidos inicialmente por Rawls en 1971. La idea es que una sociedad justa incorporaría los principios de justicia en el diseño y el funcionamiento de su estructura básica.

El primer principio de la justicia es formulado en términos de un derecho moral básico que justifica los derechos constitucionales en la estructura básica

1. Rawls establece dos reglas de prioridad para la aplicación de los principios de justicia: la primera le da la prioridad a la libertad: "Los principios de la justicia han de ser clasificados en un orden lexicográfico y, por lo tanto, las libertades básicas sólo pueden ser restringidas a favor de la libertad" (Rawls, 1995:280, n. 6). La segunda le da prioridad a la justicia sobre la eficiencia y el bienestar (*ibid.*:280).

de la sociedad justa y su reconocimiento objetivo y garantía efectiva por parte del juez: "*Primer principio*: Cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos" (Rawls, 1995:280). La inclusión de una carta de derechos en la Constitución sería una forma de institucionalizar el primer principio de justicia en una sociedad determinada. De esta forma, la Constitución reconoce y garantiza a los individuos los derechos constitucionales a la ciudadanía, al voto, a la libertad de expresión y de reunión, de asociación, de conciencia, de libertad personal, de propiedad, y la prohibición de arresto o registro arbitrario, entre otras libertades. En resumen, los derechos civiles y políticos serían los derechos constitucionales de una sociedad bien ordenada.

El segundo principio no es formulado como un derecho:

> *Segundo principio*: las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para: a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y b) unidos a que los cargos y las funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades" (Rawls, 1995:280).

No se justifica la inclusión de derechos sociales, económicos y culturales en la Constitución. La explicación de ello radica en que las libertades básicas sí pueden ser garantizadas a toda persona individual por igual, mientras que las posiciones sociales y económicas no. Los individuos carecen de una expectativa individual legítima sobre una cuota particular en la distribución, ni siquiera de un nivel mínimo establecido por el principio de la diferencia. Como el mínimo social implica la repartición de bienes y entradas económicas, es agregado al segundo principio de justicia, que regula las cuestiones de desigualdades sociales y económicas. El mínimo social cae en la órbita de competencias del legislador (Rawls, 1995:258; 1996d:374). Los derechos sociales fundamentales están excluidos de la Constitución.

3. La concepción de derechos constitucionales como libertades básicas

La formulación del primer principio de justicia en términos de un derecho igual al sistema más extenso de libertades básicas compatible con el mismo sistema para todos, y la prioridad de la libertad sobre los demás bienes sociales, rememora en Rawls la tesis de Kant de que la autonomía es el derecho humano por excelencia (Kant, 1994:42). En Rawls, se equiparan así los derechos constitucionales y las libertades básicas, hasta el punto de excluir a los derechos sociales de los primeros, los cuales presuponen no ya el simple respeto a la libertad de los ciudadanos sino el otorgamiento de prestaciones a su favor.

Además de la influencia kantiana y de la primacía de la libertad sobre los principios de la diferencia y de la igualdad de oportunidades, la razón de identificar los derechos constitucionales con las libertades básicas es que sólo lo que puede ser distribuido a todos y, además, ser garantizado su cumplimiento, tiene el carácter de un derecho universal, moral o humano[2]. Tal no sería el caso de los derechos sociales a la alimentación, a la salud, a la educación o al trabajo, cuyo reconocimiento y garantía no podría asegurarse a todos, sin con ello destruir el sistema democrático y la libertad en que se asienta (Böckenförde, 1992:154). Como veremos a continuación, sin embargo, tal concepción de los derechos constitucionales cederá a la postre en la obra tardía de Rawls, siendo incierto si es posible ampliar el concepto de derechos constitucionales de forma que se incluyan los derechos sociales en los principios liberales igualitarios defendidos por Rawls.

II. Evolución: críticas a Rawls y sus reformulaciones

El libro *Political Liberalism* contiene una serie de ensayos que Rawls escribió después de *A Theory of Justice*. En estos ensayos responde a muchas de las críticas formuladas a su teoría de la justicia como equidad. Como Rawls mismo admite en la introducción, su teoría de la justicia es una teoría comprensiva (al igual que el utilitarismo y el marxismo) y por eso mismo insuficiente (Rawls, 1996d: 12 ss.). Porque el "*factum* del pluralismo" debe tomarse en serio en sociedades multiculturales por motivos de estabilidad, la teoría de la justicia para sociedades bien ordenadas tiene que ser precisada y ampliada mediante una teoría política de la justicia para ordenamientos constitucionales verdaderamente democráticos. Aquí sólo nos interesa el nuevo lugar que entra a ocupar el mínimo social en la teoría política liberal. Dicho lugar es determinado por Rawls mediante la teoría de los contenidos constitucionales esenciales (Rawls, 1996d:262 ss.) (*constitutionals essentials*). Veamos a continuación algunas de las críticas que llevarían a Rawls a replantear en muchos aspectos, en múltiples casos fundamentales, sus ideas sobre los derechos constitucionales.

1. Hart y la crítica a la prioridad de la libertad

En 1973 Herbert L. A. Hart criticó la justificación de Rawls de la primacía de la libertad (Hart, 1983a:223 ss.). Acertadamente indica Hart que los argumentos que Rawls presenta para la justificación de la primacía de la libertad son incompletos y poco convincentes. Rawls no ofrece ningún argumento para justificar por qué una persona racional preferiría la libertad cuando podría alcanzar ven-

2. En el mismo sentido, Habermas (1999b:190).

tajas materiales mayores por medio de una limitación de la misma (por ejemplo, mediante la aprobación de un corto régimen autoritario), de las que podría alcanzar sin una limitación a la libertad:

> [N]o es claro para mí si él [Rawls] consideraría la concepción especial de la justicia como aplicable a una sociedad muy rica en donde, debido a la distribución desigual de la riqueza, la pobreza impide que gran número de personas siquiera pueda ejercer sus libertades básicas. ¿Sería injusto para los pobres en tal sociedad apoyar temporalmente una forma autoritaria de gobierno mientras mejoran sus condiciones materiales? (Hart, 1983a:244).

En respuesta a la crítica de Hart, en 1982 Rawls modifica su primer principio de justicia y sustituye, entre otras cosas, la expresión "al más extenso sistema total" por la expresión "un sistema completamente adecuado" (Rawls, 1996d:328). Así Rawls intenta darle una interpretación política a su teoría de la justicia, fuertemente influenciada por el enfoque de la teoría de la decisión racional, en boga en ese entonces. Además, Rawls procura llenar el vacío señalado en la justificación de la primacía de la libertad mediante la introducción del concepto liberal de la persona, que expresa sus capacidades morales: el sentido de justicia y la búsqueda de una concepción del bien (Rawls, 1996d:336 ss.). Pero en relación con el lugar que el mínimo social ocupa en la teoría reformulada de la justicia como equidad, Rawls se mantiene en su tesis anterior. El mínimo social conlleva un problema de la justicia distributiva. Por ello está adscrito al segundo principio de justicia. Tal postura la justifica Rawls porque la ampliación de la lista de libertades contenida en el primer principio de libertad –por ejemplo por medio de la inclusión de un paquete fijo de bienes primarios– es o irracional, superflua, o causa de división social; irracional, porque llevaría a un "igualitarismo" enemigo de la eficiencia; superflua, porque ya fue considerada en el marco del principio de diferencia; causante de división social porque los bienes fundamentales dependen de intereses y preferencias subjetivos (Rawls, 1996d:366-367).

2. Scanlon, Sen y otros en contra de la idea insustancial de la persona

En 1987 Rawls presenta el fundamento de su teoría *política* de la justicia (Rawls, 1996d:165 ss.). Se trata de una concepción liberal de la justicia, con la que Rawls busca adaptar su teoría *ideal* de la justicia como equidad a las condiciones de un orden constitucional democrático estable. Así, los conceptos de "consenso sobrepuesto", "razón pública" y "contenidos constitucionales esenciales" pasan al centro de su teoría política de la justicia. Con lo primero debe resolverse el problema de la estabilidad, que en la práctica surge de las diferentes concepciones

irreconciliables de justicia (*the fact of pluralismus*). La razón pública sirve para arraigar la justicia procedimental como equidad a través de una concepción política de la justicia y asegurar así un pluralismo *razonable*. Los contenidos constitucionales esenciales y los asuntos de justicia básica, por su parte, caracterizan a un orden constitucional democrático basado exclusivamente en valores políticos de alto rango, cuya aceptación es de esperarse por parte de ciudadanos iguales y libres. Dos elementos importantes de su teoría liberal de la justicia pasan a un primer plano: los contenidos constitucionales esenciales y el mínimo social. Los primeros le extraen "materias" importantes al proceso político de decisión mayoritaria (Rawls, 1996d:169). El segundo asegura los presupuestos necesarios para la puesta en práctica de los derechos y las libertades básicas[3].

Los contenidos constitucionales esenciales aseguran la estabilidad de la democracia también en el caso de una grave inactividad legislativa, algo que un proceso de decisión procedimental no puede ofrecer. Sobre esto comenta Rawls:

> [U]n consenso constitucional puramente político y procedimental se revelará demasiado restringido. Pues, a menos que un pueblo democrático goce de la unidad y la cohesión suficientes, no sacará adelante la legislación necesaria para cubrir tanto los contenidos constitucionales esenciales como los asuntos de justicia básica restantes, y no tardará en aparecer el conflicto sobre esos asuntos. Tiene que haber una legislación fundamental que garantice la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento políticos [...]; y además de eso, se necesitan medidas que aseguren que las necesidades básicas de todos los ciudadanos pueden ser satisfechas para que puedan participar en la vida política y social (Rawls, 1996d:198-199).

Con respecto al mínimo social, Rawls por primera vez diferencia entre el mínimo social para la satisfacción de las necesidades básicas y el segundo principio de justicia de su teoría de la justicia como equidad. En esto hay una clara concesión a los críticos de distintas posiciones[4], en particular de comunitaristas

3. "[La] concepción política de la justicia más razonable para un régimen democrático [...] protege a los derechos familiares básicos y les asigna una prioridad especial; también incluye medidas para garantizar que todos los ciudadanos tengan suficientes medios materiales para hacer un uso efectivo de esos derechos básicos. Enfrentado con el hecho del pluralismo razonable, un punto de vista liberal remueve los asuntos más divisivos de la agenda, una disputa seria sobre quién debe socavar las bases de la cooperación social" (Rawls, 1996:189).
4. Michelman (1975:335-336); Scanlon (1982:103 ss.); Sen (1985:131); Sandel (1982); Walzer (1983b:33, 79-82); Taylor (1985b:274, 295); Ackerman (1980:33); Raz (1986:272-274).

como Alaisdair MacIntyre o Charles Taylor y o neoaristolélicos como Martha C. Nussbaum o Amartya Sen que, entre otras cosas, se expresaron en contra de la concepción sin sustancia de la persona y defendieron el "bienestar" como base de tal teoría de la justicia:

> Respecto de este último punto, la idea no es satisfacer necesidades como opuestas a deseos y preferencias; tampoco se trata de redistribución a favor de una mayor igualdad. El contenido constitucional esencial aquí es más bien que, debajo de un cierto nivel de bienestar material y social, y de entrenamiento y educación, la gente simplemente no puede participar en la sociedad como ciudadanos, y mucho menos como ciudadanos iguales. Lo que determina el nivel de bienestar y educación que permite esto no es una cuestión que deba dirimir una concepción política (Rawls, 1996d:199).

En 1989 Rawls también modifica su teoría de los bienes primarios, a la luz del liberalismo político (Rawls, 1996d:106 ss.). Así intenta hacer compatibles partes esenciales de su teoría comprensiva de la justicia como equidad con su teoría política de la justicia. En ese contexto, las expresiones "bienes primarios" y "necesidades" obtienen un nuevo significado, como candidatos para la justificación de derechos en general y derechos constitucionales en particular. Ahora los bienes primarios tienen la función de llevar los intereses (Arrow, 1963) y preferencias personales inconmensurables a una misma base objetiva, y de resolver el problema de su posibilidad de comparación interpersonal[5]. Esta base se compone de una lista de bienes primarios:

> a. derechos y libertades básicos, también dados por una lista;
> b. libertad de movimiento y libre elección del empleo en un trasfondo de oportunidades diversas;
> c. poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad en las instituciones políticas y económicas de la estructura básica;
> d. ingreso y riqueza; y, finalmente,
> e. las bases sociales del autorrespeto (*ibid.*:214).

---

5. El pensamiento detrás de la introducción de los bienes primarios es el de encontrar una base pública de comparaciones interpersonales basadas en características objetivas de las circunstancias sociales abiertas a la vista, todo esto dado el fondo de pluralismo razonable (Rawls, 1996:215).

La lista de los bienes primarios nace de una concepción de las necesidades de ciudadanos libres e iguales[6]. Las necesidades no son concebidas únicamente como "preferencias"[7], sino también como "constructos" objetivos. Esa es otra concesión más de Rawls, esta vez a la crítica de Thomas M. Scanlon, quien en un importante artículo de mediados de los setenta propugnaba por diferenciar entre preferencia (factor subjetivo) y urgencia (factor objetivo) respecto de la satisfacción de necesidades (Scanlon, 1975:655 ss.). Ahora Rawls defiende una concepción normativa de las necesidades. Las necesidades de una persona dependen de su papel y su estatus de ciudadano. Con esto se distingue estrictamente entre las necesidades del ciudadano (como base de los bienes primarios y de la comparación interpersonal) y las necesidades de las personas con sus fines, deseos y preferencias:

> Las exigencias, o necesidades, de los ciudadanos en tanto que personas libres e iguales son distintas de las necesidades de los pacientes o los estudiantes [...] Y las necesidades son distintas de los deseos, los anhelos y los gustos. Las necesidades de los ciudadanos son objetivas en un sentido en que no lo son los deseos, es decir: expresan exigencias de personas con ciertos intereses de orden superior y que tienen un cierto papel o estatus. Si esas exigencias no son satisfechas, no pueden mantener el papel o estatus, o no pueden lograr sus objetivos esenciales. La pretensión de un ciudadano según la cual algo es una necesidad puede ser negada cuando no se trata de algo exigible. En efecto, la concepción política de la persona y la idea de los bienes primarios definen un tipo especial de necesidad para una concepción política de la justicia. Las necesidades en cualquier otro sentido, como los deseos y las aspiraciones, no desempeñan aquí ningún papel (Rawls, 1996d:223, n. 20).

La importancia de esta distinción se encuentra en que un concepto normativo de las necesidades es más apropiado para justificar derechos que el concepto de las necesidades como preferencias individuales.

6. "Esta base [...] resulta ser una concepción de las necesidades de los ciudadanos [...]" (Rawls, 1996a: 179); "Una concepción política efectiva de la justicia incluye, entonces, una comprensión política de aquello que debe ser públicamente reconocido como las necesidades de los ciudadanos y por ende ventajoso para todos" (*ibid*).
7. Esta idea de las necesidades ciudadanas como un constructo, en muchos sentidos es paralela a lo que Scanlon llama la interpretación "convencionalista" de su concepto de urgencia (Rawls, 1996a:222 n. 19).

3. Michelman y la crítica al olvido de derechos sociales constitucionales

Poco después de la publicación de *A Theory of Justice* Michelman indicó que se debería distinguir entre "derechos sociales constitucionales" y "derechos a un nivel de ingreso mínimo", aunque el propio Rawls en su teoría de la justicia no había hecho esa distinción (Michelman, 1973:966). Los derechos nombrados primero son denominados como "garantías sociales específicas" (*specific welfare guarantees*)[8] que tienen el objeto de asegurar la práctica de otras libertades y derechos, y el desarrollo del respeto por uno mismo (Michelman, 1973:1000-1001). Frente a estos, los "derechos a un nivel de ingreso mínimo" serían "derechos en contra de una desigualdad excesiva o innecesaria de riqueza o ingreso"[9]. Los últimos caen bajo el principio de la diferencia del segundo principio de justicia de Rawls. Son, exclusivamente, asunto de competencia legislativa.

La omisión en distiguir entre "derechos sociales constitucionales" (aquí a ser denominados derechos sociales fundamentales sociales) y "derechos a un nivel de ingreso mínimo", según Michelman, se explica en que Rawls postula una teoría de la justicia para sociedades bien ordenadas[10]. *A Theory of Justice* presupone una teoría ideal de la justicia, o sea una teoría para sociedades bien ordenadas en estado de justicia perfecta. Por esto, Rawls no podía hacer una distinción suficiente entre "derechos sociales constitucionales" y "derechos a un nivel de ingreso mínimo"[11]. De hecho, existe una capacidad inversa de percepción según el tipo de teoría de la justicia, ideal o no ideal, desde la que se abordan los derechos sociales fundamentales: para la teoría ideal de la justicia, los derechos sociales carecen de importancia y no son fundamentales; para la teoría no ideal de la justicia tales derechos tienen gran importancia y deben, por tanto, ser reconocidos a nivel constitucional:

> Porque una teoría que sugiere derechos de bienestar para una sociedad que está bien ordenada, puede llevar a diferentes conclusiones para una que no lo está.

---

8. Michelman da como ejemplo "un derecho a provisión para cierta necesidad, en el orden de refugio, educación, cuidado médico" (Michelman, 1973:966).
9. *Ibid.*, p. 966.
10. Esto lo admite Rawls en la introducción de *Political Liberalism*. Véase Rawls (1996:12 ss.). Además diferencia de manera expresa entre sociedades bien ordenadas y no bien ordenadas, o bien, entre una teoría ideal y una no ideal de la justicia (*ibid.*:122).
11. "Y así, en tanto que la teoría de la justicia como equidad es simplemente una expresión de la comprensión que Rawls tiene de cómo sería una sociedad bien ordenada, no deberíamos esperar que él se sintiera muy contrariado por la cuestionable habilidad de la teoría, de generar derechos de bienestar judiciables" (Michelman, 1973:997).

> [...] entre mejor ordenada su supone que está la sociedad, menos interesados estarán sus miembros en la cuestión de los derechos constitucionales exigibles judicialmente, especialmente los derechos sociales (Michelman, 1973:996-997). Los derechos constitucionales substantivos que son exigibles por vía judicial, intuitivamente parecen tan plausibles en la teoría no ideal, como dudosos en una teoría ideal (Michelman, 1973:997).

De la distinción entre "derechos sociales constitucionales" y "derechos a un nivel de ingreso mínimo" Michelman llega a conclusiones importantes para el control de constitucionalidad (*judicial review*):

> [El] control de constitucionalidad sería singularmente efectivo para realizar libertades básicas (e. g. el derecho a la libre expresión y al voto libre e igual) o derechos para la satisfacción de las necesidades básicas de las que depende el goce de dichas libertades. Pero el uso del control de constitucionalidad para reivindicar derechos de bienestar que no están estrictamente asociados con las libertades básicas, iría claramente en contra de la primacía de la libertad (Michelman, 1973:1000).

Es a principios de los años 90 que Rawls da el paso definitivo que faltaba para sacar todas las consecuencias de la incorporación del mínimo social en los contenidos constitucionales esenciales que un juez debe necesariamente respetar y reconocer. En expresa alusión a Michelman, sostiene Rawls:

> He dicho que los jueces, al interpretar la Constitución, tienen que apelar a los valores políticos cubiertos por la concepción política pública de la justicia, o al menos por alguna variante reconocible de la misma. Los valores que los jueces pueden invocar están restringidos a lo que razonablemente puede creerse cubierto por tal concepción o por sus variantes, y no por una concepción de moralidad como tal, ni siquiera de la moralidad política. Me parece que esto último es demasiado laxo. Así, aunque resulta apropiado apelar a un mínimo social determinado por las necesidades básicas (aceptando la concepción de Frank Michelman en "Welfare Rights and Constitutional Democracy", *Washington University Quarterly*, verano 1979), no puede apelarse al principio de la diferencia a no ser que aparezca como orientación en una ley (Rawls, 1996e:272n).

Veamos entonces más detenidamente cómo se logra el paso de la inclusión del mínimo social en los contenidos constitucionales esenciales y, con ello, la ampliación de los derechos constitucionales para abarcar ahora también los derechos sociales fundamentales.

III. Punto de llegada: derechos constitucionales como contenidos constitucionales esenciales

1. Levantamiento del ceteris paribus*: del ideal a lo político*

En 1993 Rawls intenta armonizar su teoría de la justicia como equidad con su teoría política de la justicia. La relación entre ambas teorías es de una importancia central para la justificación de los derechos constitucionales, porque aquí el mínimo social por primera vez es relacionado claramente con la Constitución[12]. Surge la duda de si Rawls logra tal intento de armonización.

El ideal de la razón pública llega a expresarse claramente en la concepción política de la justicia. Esta, por su parte, se divide en dos grupos de principios: a) los principios substanciales de la justicia para la estructura básica de la sociedad; y, b) los principios y reglas de la indagación, p. e. principios de razonamiento y reglas de evidencia, mediante los cuales los ciudadanos aplican los principios substanciales de la justicia. Estos principios substanciales y procedimentales fijan los límites dentro de los cuales se determinan los contenidos constitucionales esenciales y la estructura básica de la justicia[13]. De esta manera la razón pública sustrae importantes materias del ámbito de discusión y decisión legislativa, de modo que nadie puede imponer al respecto sus convicciones religiosas, filosóficas o morales sobre otros con ayuda del poder estatal (Rawls, 1996d:261).

2. Los contenidos constitucionales esenciales

Según Rawls, los contenidos constitucionales esenciales deben cumplir tres condiciones para que una concepción política de la justicia pueda pretender legitimidad: 1. Tienen que poder ser justificables frente a cualquiera; 2. Tienen que basarse en realidades fácilmente reconocibles, aceptables por el sentido común y demostrables según los métodos científicos; 3. Tienen que ser completos, p. e. poder dar una respuesta pública razonable a todos los casos o, por lo menos, casi todos los casos de las cuestiones relacionadas con los contenidos constitucionales esenciales y los asuntos de justicia básica (Rawls, 1996d:259-260).

Rawls divide los contenidos constitucionales esenciales en dos clases de principios de justicia política:

12. "[Una] provisión mínima para las necesidades básicas de todos los ciudadanos también es un componente esencial [constitucional]" (Rawls, 1996:263-264).

13. "[L]os límites impuestos por la razón pública no se aplican a todas las cuestiones políticas, sino sólo a aquellas que involucran 'contenidos constitucionales esenciales' " (Rawls, 1996:249).

1) Los principios de la justicia política que especifican la estructura general del Estado y del proceso político: los poderes legislativo, ejecutivo y judicial; el alcance de la regla de mayoría; y
2) Los principios de la justicia política que garantizan derechos y libertades básicos para todos los ciudadanos, entre los que se cuentan: el derecho al voto y a la participación política, la libertad de conciencia, opinión y culto, la libertad de pensamiento y de asociación, así como el principio del Estado de derecho (*the protections of the rule of law*) (Rawls, 1996d:262-263).

La segunda clase de principios de la justicia política abarca íntegramente el primer principio de la justicia e incluye al segundo solamente en parte (Rawls, 1996d:263). Sólo algunos elementos de la justicia distributiva caen bajo el concepto de los "contenidos constitucionales esenciales": se trata, entre otras cosas, del mínimo social indispensable para cubrir las necesidades básicas de la persona, el cual es separado del principio de la diferencia y de los bienes primarios del ingreso y la riqueza, tanto como de la base social del respeto por uno mismo. Rawls da cuatro motivos para ello:

> a. Los dos tipos de principios definen papeles diferentes para la estructura básica.
> b. Es más urgente fijar las esenciales que se ocupan de las libertades básicas.
> c. Es más fácil saber si esas esenciales han sido satisfechas.
> d. Es mucho más fácil conseguir un acuerdo acerca de lo que deberían ser los derechos y libertades básicos, no hasta el último detalle, evidentemente, pero sí en líneas generales.
> Estas consideraciones explican por qué la libertad de movimiento y la libertad de elección de empleo, y un mínimo social que cubra las necesidades básicas de los ciudadanos, cuentan como esenciales constitucionales, mientras que el principio de equitativa igualdad de oportunidades y el principio de diferencia, no (Rawls, 1996d:265).

Con su nueva posición respecto al mínimo social[14], Rawls acepta finalmente la tesis de Frank I. Michelman, según la cual los "derechos sociales Constitucionales" deben ser parte de una constitución democrática. En ese punto, la distinción de Rawls entre "el mínimo social especificado por las necesidades básicas", por un lado, y el contenido del principio de la diferencia, por otro, es de central importancia para la conceptualización de los derechos constitucionales. Los jueces

14. R. Alexy indica que con esto Rawls se aparta de su posición original. Todo está a favor de la tesis de incluir al mínimo social, después de esta modificación, en la lista de los derechos y libertades fundamentales. Véase Alexy (1997:303).

constitucionales deben garantizar "el mínimo social especificado por las necesidades básicas" (Rawls, 1996d:272). Esto no presupone la toma de una posición moral comprensiva (*comprehensive doctrine*) que le imponga a la persona una determinada concepción del mundo. Los contenidos constitucionales esenciales exigen únicamente la consideración de los valores políticos que, en opinión del juez, pertenezcan a la comprensión más razonable de la concepción pública de la justicia (Rawls, 1996d:271). Pero, de igual modo, Rawls renuncia a calificar al mínimo social como derecho fundamental. No es claro si a aquella persona a la que según los "contenidos constitucionales esenciales" de un orden democrático constitucional le corresponde el mínimo social, tiene un derecho fundamental a éste.

El mínimo social especificado por las necesidades básicas –visto como "contenido constitucional esencial" y no ya como "bien primario"– en cualquier caso sirve como un momento previo a la distribución de los bienes básicos mediante el proceso político. O sea, el mínimo social funge como un límite inferior que no debe ser superado si se quiere que la participación de los ciudadanos en la vida social y política esté garantizada. Según Rawls, el mínimo social en cuanto contenido constitucional esencial incluye un nivel mínimo de bienestar material y social, y garantiza el adistramiento y la educación (Rawls, 1996d:199). Por esto una conclusión más consecuente de la teoría política de la justicia de Rawls sería el no atribuir el mínimo social a la justicia distributiva, sino a la justicia compensatoria. En esta línea de ideas, será Amartya Sen quien conciba el reconocimiento individual de los derechos sociales constitucionales más desde la perspectiva de la justicia correctiva o compensatoria –dada la diversidad de capacidades de los seres humanos– y sólo ulteriormente como un asunto de justicia distributiva.

En resumen, los principios de justicia política que conforman los contenidos constitucionales esenciales incluyen tanto libertades básicas como el mínimo social indispensable para la satisfacción de las necesidades básicas de las personas que les permiten el ejercicio de sus derechos constitucionales.

3. Derechos constitucionales como contenidos constitucionales esenciales

A la luz de la doctrina de los contenidos constitucionales esenciales, los cuales se sustraen a la competencia dispositiva del legislador y obligan a los jueces a su reconocimiento, es posible afirmar que los derechos constitucionales son contenidos constitucionales esenciales, más no a la inversa. Los contenidos constitucionales esenciales no se agotan en los derechos constitucionales. De ellos también hacen parte los asuntos propios de la estructura de justicia básica de la sociedad. Ahora bien, la pregunta interesante aquí es por qué Rawls se niega hasta el final

a denominar como derecho constitucional al mínimo social necesario para la satisfacción de las necesidades básicas de la persona. Dos respuestas son admisibles a este cuestionamiento: primero, que se trata de un olvido irrelevante, ya que si dicho mínimo social es un contenido constitucional esencial que el juez debe objetivamente reconocer en cada caso y, a la postre, aquél cumple la función de un derecho subjetivo. Esto puesto que hay argumentos de principio, en el sentido de Ronald Dworkin, y no meros argumentos políticos o de conveniencia para defender dicho mínimo, pese a que no se reconozca su carácter de derecho subjetivo. La segunda respuesta es más radical y afirma que Rawls se niega intencionalmente a reconocer el mínimo social especificado por las necesidades básicas de la persona como derecho constitucional, porque ello significaría la negación de la primacía del primer principio de justicia, es decir, de las libertades básicas, sobre el reparto resultante del reconocimiento de dicho mínimo social a todo ciudadano cada vez que lo requiera.

A este respecto considero que la segunda respuesta es la acertada y no la primera, como sostiene Robert Alexy. Estimo que Rawls se abstiene de identificar el mínimo social especificado por las necesidades básicas de la persona como un derecho constitucional social, ya que hacerlo significaría la renuncia definitiva a su teoría ideal, comprensiva y deontológica de la justicia. No parece que Rawls esté dispuesto a pagar tan alto precio por la estabilidad política de las sociedades pluralistas modernas. Pero la posibilidad de defender un concepto amplio de derechos constitucionales –que abarque tanto las libertades básicas de Rawls como los derechos sociales– en una sociedad democrática, participativa y pluralista, es objeto de una investigación que rebasa los alcances del presente escrito.

Conclusiones

La indecisión en la caracterización de los "*constitutional essentials*" como derechos constitucionales se remite a que Rawls no ofrece un concepto claro de derechos subjetivos, así como tampoco ofrece uno de derechos constitucionales. En primer lugar, en el marco de sus principios de justicia, habla principalmente de libertades básicas, no de derechos fundamentales. Rawls usa indebidamente los términos de "derechos", "libertades" y "valores" en forma intercambiable[15].

15. "Rawls [es] forzado, mediante las obligaciones estratégicas conceptuales del todavía efectivo modelo de la elección racional, a no concebir libertades fundamentales, de entrada, como derechos fundamentales, sino a *reexplicarlas* como bienes fundamentales. Pero con eso iguala el sentido deontológico de las normas que nos obligan, al sentido teológico de los valores que preferimos. Con esto Rawls borra diferencias esenciales [...]" (Habermas, 1996:71-72).

En segundo lugar –como bien lo afirma Herbert L. A. Hart– Rawls presenta una teoría de los derechos controversial e incompleta[16]. En tercer lugar, Rawls fundamenta los conceptos de mínimo social (en su carácter de "*constitutional essential*") y de bienes primarios en el problemático concepto de las necesidades[17], no siendo claro tampoco qué papel desempeña el concepto de las necesidades en la justificación de los "*constitutional essentials*" y de los bienes primarios. En su teoría de los bienes primarios (1989), bajo el concepto de las necesidades objetivas, caen únicamente aquellos bienes de alto rango que son necesarios para la persona en su papel de ciudadano libre[18]. Contrario a esto, el concepto de las necesidades fundamentales en la teoría de "*constitutional essentials*" sirve, entre otras cosas, como fundamento a un mínimo social cuyo cumplimiento materialmente posibilita la conservación del estatus del ciudadano. Cómo llega Rawls al concepto de los derechos a partir del concepto de "necesidades" o "necesidades fundamentales", es algo que no queda claro.

Para terminar, la ampliación de los derechos constitucionales se da en Rawls por la vía de la superación de la teoría ideal de la justicia y su sustitución por una teoría política de la misma que busca asegurar la estabilidad de las sociedades pluralistas y democráticas modernas. La pregunta que queda latente, pese al enorme esfuerzo de esclarecimiento filosófico de Rawls, es si es posible, y cómo, en caso de serlo, fundamentar los derechos constitucionales pese a no contar con un concepto suficientemente evolucionado de los derechos subjetivos (Arango, 2001a). Algo similar vale también para el caso de los derechos humanos y la función que les cabe cumplir en la perspectiva de una teoría de la justicia social global. Pero tal

16. "[La] teoría positiva de los derechos básicos de Rawls es controversial e incompleta", Hart (1983b:194). En la misma dirección Miller (1976:45-46): "Rawls parece no darle peso a los derechos que son establecidos en sociedades injustas, p. e. en sociedades que no satisfacen los dos principios".
17. Respecto a los problemas ligados al concepto de las necesidades, cfr. Heller (1980).
18. Esto se vuelve claro con la respuesta de Rawls a los reparos de Amartya Sen con respecto a la relación entre el concepto de las personas y las "*basic capabilities*": Aquí no intento transmitir toda la profundidad de la comprensión de Sen de las capacidades básicas. Para él "[...] ellas constituyen la base de su punto de vista de las diferentes formas de libertad, libertad de bienestar y libertad de acción. Más allá de esto, estas forman el fundamento para juicios de valor, de importancia diferente. Yo he supuesto, desde el principio hasta el fin, y seguiré suponiendo que mientras que los ciudadanos no tienen capacidades iguales, ellos tienen, al menos en un grado esencial mínimo, las capacidades morales, intelectuales y físicas que les posibilitan ser miembros completamente cooperativos de la sociedad durante una vida completa" (Rawls, 1996:216-217).

crítica no es predicable únicamente a Rawls. El concepto de derechos subjetivos de Jürgen Habermas, así como su sistema de derechos como explicación funcional de una sociedad de libres e iguales, se muestran profundamente inadecuados y provincianos a la hora de responder a las exigencias de sociedades no bien ordenadas. El reto es entonces justificar un concepto de derechos constitucionales suficientemente desarrollado que permita el reconocimiento y la garantía, a nivel local y global, tanto de las libertades básicas como de los derechos a la alimentación, a la salud, a la educación, al trabajo o a la seguridad social[19]. Este es sin duda uno de los grandes retos que enfrenta la filosofía política y moral y la teoría constitucional del siglo XXI.

19. Véase al respecto Arango (2001b).

FRANCISCO CORTÉS RODAS

Justicia y exclusión
Elementos para la formación de una concepción igualitaria de la justicia

Profesor Instituto de Filosofía,
Universidad de Antioquia
fcortes@geo.net.co

EN SOCIEDADES COMO LAS NUESTRAS SE HACE NECESARIO establecer de manera diferente a como lo hace el pensamiento liberal contemporáneo las características de una concepción de la justicia. La carencia fundamental de la teoría de la justicia del pensamiento liberal está determinada por su preocupación central por definir cómo el Estado tiene como única función asegurar los derechos que protegen las libertades individuales. La consecuencia más inmediata que se deriva de esta concepción de la justicia es el no reconocimiento de los derechos sociales y de los derechos culturales como derechos humanos fundamentales.

La cuestión de la justicia social, que en nuestra realidad social debe significar el aseguramiento tanto de los derechos civiles y políticos como el de los derechos económicos, sociales y culturales, como derechos humanos fundamentales, implica pensar de forma diferente a como lo ha propuesto el liberalismo el modelo de sociedad y de Estado que requerimos para encontrarle solución a nuestros más grandes problemas: la pobreza, el desempleo, la falta de educación de las mayorías, la explotación, la marginalización, la negación del reconocimiento de la identidad cultural de las minorías culturales y la violencia. Las reflexiones que presento aquí tienen como fin mostrar que la posibilidad de superar los graves problemas de nuestras sociedades depende de la capacidad nuestra para crear modelos alternativos de asociación política que puedan articular: 1) los imperativos de igualdad que exigen crear condiciones para asegurar un nivel de vida mínimo adecuado a cada individuo, 2) los imperativos de libertad que demandan el aseguramiento de condiciones para que todos los individuos puedan disfrutar de sus derechos individuales fundamentales, 3) las condiciones que hagan posible el reconocimiento de las identidades culturales, y 4) las condiciones de funcionamiento del sistema económico, puesto que sin recursos no es posible asegurar los derechos ni crear los requisitos mínimos para una vida humana digna. Así, más que libertad, igualdad

y fraternidad, como lo instituyó en su momento la Revolución Francesa, lo que requerimos es poder asegurar los valores de igualdad, equidad, libertad, solidaridad y respeto a la diversidad.

Para plantear una concepción igualitaria de la justicia que dé cuenta de los problemas fundamentales de nuestras sociedades, es conveniente señalar primero su punto de partida. Para esto, siguiendo una idea del filósofo mexicano Luis Villoro, es necesario tener en cuenta que en sociedades no desarrolladas la formulación de una reflexión sobre la justicia no puede ser el resultado de la aceptación de los presupuestos teóricos de las concepciones de justicia planteadas por los filósofos de los países más desarrollados. De esta manera, la idea de un consenso racional entre sujetos libres e iguales que sirva para fundamentar la justicia, como lo propone Rawls, o la idea de un diálogo no coactivo entre sujetos libres e iguales que se atienen a argumentos racionales, formulada por Habermas, no pueden ser el punto de partida de una reflexión sobre problemas de justicia en países como los nuestros. "En nuestra realidad social no son comunes comportamientos consensuados que tengan por norma principios de justicia incluyentes de todos los sujetos; se hace patente su ausencia. Lo que más nos impacta, al contemplar la realidad a la mano, es la marginalidad y la injusticia", escribe Villoro (2000:104). El problema central de una reflexión sobre problemas de justicia en nuestras sociedades no puede consistir, entonces, como lo propone el liberalismo contemporáneo, en partir de la determinación de principios universales de justicia para buscar posteriormente su realización en sociedades específicas. El punto de partida de una reflexión ética sobre la justicia en nuestra realidad social tiene que resultar de la comprensión de la injusticia real que viven los millones de hombres y mujeres excluidos de la posibilidad de disfrutar de las condiciones sociales, económicas y políticas que teóricamente les pertenecen como miembros de una comunidad política. Este punto de partida supone un cambio radical de perspectiva. Mientras que el pensamiento liberal deriva la teoría de la justicia de principios de justicia que aplica a todas o a la mayoría de las sociedades, con independencia de su configuración concreta y sus relaciones sociales, para nosotros se trata, en primer lugar, de encontrar y describir las experiencias de injusticia que se dan en nuestra realidad social, para poder pasar, en segundo lugar, a formular qué tareas tiene que cumplir una concepción de justicia en la definición de los fines del Estado. "Una reflexión normativa debe comenzar desde las circunstancias históricas específicas porque no hay nada más que lo dado, es decir, el interés situado en la justicia desde el cual se parte. Reflexionando desde un contexto social particular, una buena teoría normativa no puede eludir la descripción social y política. Sin una teoría social, la reflexión normativa es abstracta, vacía, e incapaz de guiar una crítica con

un interés práctico en la emancipación", escribe acertadamente Iris Marion Young (1990:5).

Para poder establecer las experiencias de injusticia, específicas de nuestra realidad social, es necesario, pues, emplear un punto de vista distinto del que han utilizado los filósofos liberales contemporáneos para fundamentar sus concepciones de justicia. Para decirlo de una manera más ilustrativa y sencilla, es necesario quitarse los lentes de la doctrina liberal y ponerse unos lentes que permitan ver los tipos de injusticia que se dan en nuestra realidad social. Desde la perspectiva de la teoría liberal, justicia significa, fundamentalmente, protección de la libertad, y libertad significa aseguramiento de los derechos subjetivos –libertades de opinión y de conciencia, libertad de asociación, las libertades políticas, las de integridad de la persona, y las protegidas por el orden jurídico–, e injusticia significa quebrantamiento de la libertad. Ahora bien, las experiencias de injusticia que resultan de las violaciones de los derechos individuales, como por ejemplo, la detención arbitraria de personas, la censura de prensa, las violaciones a la integridad personal, son experiencias de injusticia inaceptables. En esto concordamos con el liberalismo. Pero lo que el teórico liberal no puede ver a través de sus lentes, o lo que no puede percibir, son las experiencias de injusticia que no afectan la libertad, como por ejemplo, la desigualdad que resulta de la imposibilidad de acceso a los bienes y servicios materiales mínimos para poder actuar como seres humanos independientes, o la desigualdad que se produce al negarles el reconocimiento de los fines y valores que determinadas minorías culturales requieren para mantener su identidad.

Así, para construir una perspectiva distinta de la del liberalismo, un tipo de lentes bifocales que permitan ver tanto las injusticias que se producen por la violación de las libertades individuales, por las desigualdades económicas y sociales, por la negación de las diferencias culturales, así como las injusticias que se dan por la explotación, la marginalización y la violencia, buscaremos partir de la determinación de algunas experiencias de injusticia, específicas de nuestra realidad social. Siguiendo la propuesta de Young, desarrollada a partir de su compromiso teórico con análisis sociales e históricos situados en contextos determinados, se tratará de argumentar en términos de una teoría crítica de la sociedad, es decir, en la forma de una reflexión normativa, histórica y socialmente contextualizada.

Para la identificación de experiencias de injusticia real, siguiendo en esto a Villoro y Young, me ocuparé, en primer lugar, de describir algunas de las formas más relevantes de exclusión en nuestras sociedades (1). Las consideraciones críticas a las concepciones de justicia del neoliberalismo y al liberalismo de Rawls,

serán tratadas en la segunda parte de este trabajo. El neoliberalismo legitima el Estado a partir de la idea de un "contrato social original" entre propietarios independientes, cuyo interés en la socialización consiste sobre todo en la protección del derecho a la propiedad. Mediante esta concepción de justicia realiza una falsa universalización del interés de los propietarios, y sirve así al poder particular de un grupo social dentro de la sociedad. Aunque la versión del liberalismo de Rawls no excluye a grupos de la población del ejercicio de los derechos políticos, sí pone a los desfavorecidos en la escala social, en ciertas situaciones, en una situación absolutamente desventajosa frente a los demás ciudadanos para acceder a las libertades básicas iguales; a saber: cuando por razones de eficiencia y organización de la economía no es razonable la implementación de políticas redistributivas (2). En la parte final, se presentarán algunos elementos para la formulación de una concepción igualitaria de la justicia (3).

1. La exclusión

Los excluidos son los otros, los extraños, los bárbaros, aquellos que no hablan, piensan y sienten como nosotros. Para Homero y Heródoto, los bárbaros o excluidos del orden establecido eran los hombres que hablaban otro lenguaje, hombres con quienes no podíamos entendernos ni en su lenguaje ni en el nuestro. Claus Offe (1996:258-289) muestra que la caracterización negativa del bárbaro o excluido comenzó en los tiempos de Jerjes, en la confrontación militar de los griegos con los persas. Para los griegos, los Otros eran todos aquellos que no eran ciudadanos, los esclavos, los metecos y las mujeres. Entre los ciudadanos, en la esfera pública, dominaba la palabra. Fuera de la *polis* reinaban la fuerza y la violencia. Para el modo de pensar griego, obligar a los no-ciudadanos por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir, eran formas prepolíticas para tratar con la gente cuya existencia estaba al margen de la *polis*. Para los romanos, los bárbaros o excluidos eran aquellos que no pertenecían al imperio, es decir, los pueblos que estaban por fuera de las fronteras conquistadas por el César. Así, desde el siglo IV antes de Cristo se desarrolló un significado del bárbaro o excluido que fue trasladado a los términos del salvaje, incivilizado, no-cultivado, ignorante, extraño, cruel, inhumano. Este significado negativo ha recorrido la historia y se encuentra en el inicio de la modernidad, determinándola en sus características políticas básicas.

En el pensamiento político moderno la cuestión de la creación del Estado se planteó en términos del dualismo barbarie o civilización, estado de naturaleza o estado civil, guerra de todos contra todos o paz social, anarquía u orden. El problema de la creación de un orden político consistió en idear cómo superar la

anarquía, el caos, el desorden, la inseguridad, la guerra; en cómo someter la violencia, la brutalidad y la barbarie de las relaciones humanas a un límite civilizado, es decir, a un límite que hiciera posible el desarrollo libre, racional y autónomo de la vida humana. Según la perspectiva propuesta por Norbert Elias, las sociedades de Occidente adquirieron su carácter de Estados al haber conseguido arrebatar a los individuos aislados la libre disposición sobre los medios militares, para transferirla al poder central. De este modo, lo que en la modernidad caracteriza a un orden político que ha alcanzado el nivel de la organización estatal es su capacidad para consolidar un monopolio estable de la violencia y, por el contrario, lo que califica a una sociedad que no ha logrado este nivel es que ella permanece en la situación en que la distribución de bienes y riquezas tiene que decidirse por medio de la lucha y la violencia abierta entre los individuos y los grupos. Los modernos Estados europeos, en la medida en que fueron alcanzando este nivel, establecieron las condiciones que determinaron quiénes estaban dentro del orden y quiénes fuera. A la vez instituyeron la finalidad del proyecto de la modernidad: someter, incorporar, incluir a los bárbaros, a los extraños, a los excluidos, a quienes hablan otro lenguaje y tienen otros dioses. La modernidad es, en este sentido, un proyecto inacabado. Está determinada por la inclusión, pero debido a que su perspectiva de inclusión tiene como punto de partida una valoración negativa del Otro, el resultado de la inclusión ha sido siempre la creación de un nuevo orden excluyente. Después de haber creado orden en el suelo europeo, la mirada ilustrada de los modernos se extendió por el resto del planeta y buscó imponer la cultura del mundo civilizado en todas aquellas tierras pobladas por aborígenes, salvajes y bárbaros, cultura que comprendía las doctrinas católica o protestante, la organización política del Estado-nación en términos del liberalismo y la forma de organización de la economía en términos del capitalismo.

El fracaso de la política de inclusión emprendida en los territorios del Nuevo Mundo, primero, por los conquistadores portugueses y españoles, y continuada con la adopción del modelo del Estado-nación, se puede apreciar en los tipos de asociación política y social que en los distintos períodos de nuestra historia se han dado en nuestros países. En el periodo de la Conquista, "los indios –escribe Luis Villoro– están excluidos de la comunidad de consenso establecida, española-criolla, pues no comparten plenamente su cultura ni son tratados como iguales" Claus Offe (1996:110). Los indios son excluidos por su diferencia de raza. Por poseer características distintas a los españoles, por hablar otra lengua, adorar otros dioses, los indios son puestos fuera de la comunidad consensuada de los españoles. En la Colonia, Las Casas logró demostrar que el

indio era tan sujeto moral como el español y que, por tanto, debería obtener el mismo reconocimiento como miembro igual de la asociación política. Con la inclusión de los indios como sujetos morales y con el tratamiento de todos, indios y españoles, como seres iguales se superó en parte la discriminación por la pertenencia a una raza determinada. Sin embargo, Las Casas no incluye en su idea de justicia otras diferencias que le dan identidad al indio, como "las de creencias religiosas y de prácticas mágicas, por ejemplo; pues Las Casas sigue aceptando como único valor religioso objetivo la doctrina católica" Claus Offe (1996:114). Así, al establecer en la nueva asociación política –la española-criolla–, que la única religión aceptada era la doctrina católica, y al negar las creencias religiosas, costumbres y prácticas mágicas de los pueblos indios, el resultado del proceso de inclusión propuesto por Las Casas y sus seguidores fue la creación de un nuevo orden excluyente. Para los pueblos indios la inclusión en la asociación política estaba determinada, de un lado, por la renuncia a las prácticas, costumbres y tradiciones propias de su comunidad de pertenencia, y por la aceptación, de otro lado, de los valores religiosos católicos, la educación racional ilustrada y los valores políticos democráticos y liberales. Quienes aceptaron esta propuesta fueron incorporados en el proyecto civilizatorio, es decir que fueron *blanqueados*. Quienes se negaron, fueron calificados como herejes y rebeldes al soberano, y contra ellos se utilizó la coacción del Estado, pero no en su forma de castigo legítimo establecido previamente por una ley, sino como violencia abierta, sin control y sin reglas. De esta manera se impuso, por primera vez en el Nuevo Mundo, una vieja consigna de la tradición política occidental: "En el reino de la barbarie no valen las reglas de la civilidad" (Baumann, 1996:42).

Esta forma de exclusión se ha mantenido a lo largo de los últimos siglos en la mayoría de los países colonizados por Occidente, que después de su independencia se organizaron como Estados nacionales. En América Latina, la Revolución Francesa y las ideas liberales y democráticas influyeron y determinaron los procesos políticos y los movimientos sociales, y se constituyeron en los elementos regulativos en virtud de los cuales se definieron las estructuras de la organización social y política. Los nuevos Estados nacionales, dirigidos políticamente por las elites criollas, adaptaron el modelo del liberalismo europeo, con el fin de conseguir su entrada en la senda de la modernidad.

Para los excluidos, los pueblos indios y las comunidades negras, traídas éstas del África como esclavos por españoles y portugueses, el modelo de liberalismo de la Ilustración, asumido por los nuevos Estados nacionales, significó mayor exclusión. El liberalismo ilustrado afirmaba que todos los hombres, como seres libres e iguales, tenían los mismos derechos, y que, por tanto, la función del

Estado consistía en proteger y asegurar tales derechos. En otras palabras, la tarea del Estado, definida a través de una fundamentación moral de los derechos humanos, consistía en garantizar un espacio de acción para que los individuos, entendidos como seres libres e iguales, pudieran realizar sus planes particulares de vida. El criterio de neutralidad que de aquí se deriva obligaba al Estado a respetar la pluralidad de formas de vida. En este sentido, el Estado no podía promover, fomentar o favorecer ninguna concepción particular del bien; de hacerlo, violaba el principio de igualdad y de no discriminación. Esto en teoría está muy bien. Pero la realidad fue y es otra. "Los Estados nacionales fueron el resultado de la imposición de un pueblo sobre otros y guardan aún ese carácter. [...] Por ello, tanto los lineamientos del nuevo Estado como los rasgos de la ciudadanía respondieron a la concepción del pueblo dominante y no siempre nacieron con el consenso de los dominados" (Villoro, 2000:135).

Así, en la medida en que la función del Estado consistió en el aseguramiento de los derechos individuales, los indios y los negros no pudieron obtener del Estado la protección de una serie de prácticas, tradiciones y valores que hacían posible que sus miembros se identificaran con determinado ideal de bien común y, por tanto, llevaran a término ciertos fines o metas colectivas. Al no reconocer las diversas posibilidades de constitución de la identidad, el liberalismo obligó a todos, indios, negros, mestizos y mulatos, a entrar en un molde que no era el suyo. De esta forma, este modelo, con su supuesta neutralidad frente a las distintas concepciones de la vida buena, favoreció una forma de vida buena; a saber, la forma de vida liberal y, por tanto, no fue neutral. Este liberalismo fue, pues, el reflejo de una cultura hegemónica, que fue no sólo inhumana, sino hondamente discriminatoria.

Al establecer, entonces, en la asociación política de los nuevos Estados nacionales, que los únicos valores aceptables eran los valores liberales, y al negar las posibilidades de consolidación de las diferentes formas de identidad cultural de las comunidades originales, el resultado final de la inclusión "liberal" –del proceso de *blanqueamiento de las razas inferiores*–, fue la reproducción del orden excluyente, es decir, la profundización de las marginaciones anteriores. Los indios y los negros que se resistieron al proceso de *blanqueamiento* fueron marginados del orden político dominante. Por pertenecer al reino de la barbarie pudo aplicarse contra ellos el uso de la violencia legítima del Estado, sin límites normativos. Como desde la perspectiva del criollo-blanco, los Otros, los marginados, eran salvajes, herejes, rebeldes, habitantes del estado de naturaleza, y por definición violentos, ellos representaban un objeto legítimo de la violencia. De nuevo se impuso la ya citada consigna de la tradición política occidental: "La

civilidad le pertenece a los hombres civilizados, la barbarie a los bárbaros" (Baumann, 1996:42). Pero la política liberal de los nuevos Estados nacionales no solamente excluyó a indios y negros. A éstos los acompañaron las mujeres y los pobres, los condenados de la tierra, como llamó Frantz Fanon a estos últimos.

En los discursos fundacionales del Estado en nuestros países, la exclusión de los indígenas, los negros, las mujeres y el pueblo fue radical. Al igual que en los Estados europeos, en los nuevos Estados latinoamericanos, la ciudadanía fue definida en función de la propiedad y la pertenencia al grupo cultural dominante. Al respecto, refiriéndose a la noción de ciudadanía que excluyó a la mayoría de la población, Jesús Martín-Barbero cita a dos políticos colombianos del siglo XIX: José María Samper y Florentino González. Dice José María Samper en su *Ensayo sobre las revoluciones políticas,* de 1861: "La política tiene su fisiología, permítasenos la expresión, como la tiene la humanidad y sus fenómenos, pues ellos obedecen a un principio de lógica inflexible, lo mismo que los de la naturaleza física [...] La democracia es el gobierno natural de estas sociedades nuestras en las que cada grupo social obedece a las leyes de su fisiología y su geografía"[1]. Y Florentino González escribió: "Lo que tenemos es una democracia ilustrada, en la que la inteligencia y la propiedad dirigen los destinos del pueblo"[2]. Así, pues, concluye Martín-Barbero: "En otras palabras, la colombiana se representa a sí misma como una sociedad en la que la exclusión del pueblo, o sea las mayorías, se legitima en su carencia de inteligencia tanto como de propiedad" (2001:30). Y esto vale de una u otra forma para toda Latinoamérica.

Muchas de las grandes desigualdades económicas y sociales existentes hoy en nuestros países son el resultado de previos procesos de marginación social. Muchos de los miserables que habitan en nuestras grandes ciudades, sin empleo, sin educación, sin vivienda, sin acceso a servicios de salud, lo son porque sus padres y los padres de sus padres fueron también marginados, porque ellos tampoco tuvieron la posibilidad de obtener las condiciones materiales mínimas para construir para ellos y sus hijos una vida humana digna. "Su situación hereda una exclusión histórica" (Villoro, 2000:118). El orden político y social que ha hecho posible mantener esta exclusión tan radical de las mayorías y que ha permitido negarles a éstas la posibilidad de obtener una parte equitativa en la distribución de bienes y propiedades se ha sostenido en la mayoría de nuestros países intacto hasta nuestros días. Este orden de la exclusión permanece bajo distintas formas: democracia, dictadura, populismo, gobiernos de un solo partido, liberalismo radical, utilita-

1. Citado por Martín-Barbero (2001:30).
2. *Ibid.*

rismo, proteccionismo, neoliberalismo, etcétera. Los hechos que se perpetúan en todas estas formas de organización política y social son la pobreza, la desigualdad, la marginación.

En la llamada era de la globalización, la exclusión se profundiza aún más. En nuestra realidad social, a la multitud de marginados que han heredado una exclusión histórica se le suman todos aquellos que estaban incluidos en el orden social, económico y político previo, pero que hoy son excluidos sin posibilidad de reingreso, como, por ejemplo, los desempleados sin las competencias adecuadas para reincorporarse al sistema del mercado, y los desempleados que a pesar de poseer capacidades en educación y conocimiento no consiguen el empleo que les debiera corresponder. Se les suman también grandes grupos sociales que anteriormente se consideraban aptos para ingresar al nuevo orden, pero que no encuentran un lugar donde ubicarse, como los jóvenes en las grandes ciudades, sin posibilidad de educación ni trabajo. A esta multitud se le adicionan los trabajadores informales, los campesinos de las regiones más pobres, sin posibilidades de crédito ni asistencia técnica, las víctimas de la violencia y la guerra, como sucede en Colombia con los millares de campesinos desplazados de sus tierras y poblados.

Al establecerse en los Estados nacionales de los países menos desarrollados –reorganizados siguiendo los ajustes de la orientación neoliberal– que las reglas de inclusión son aquellas que impone la lógica sistémica del mercado, y al negar a quienes queden fuera las posibilidades de participación en la totalidad o una parte de la vida civil, el resultado final de la inclusión "global" ha sido, en nuestra realidad social, la profundización del orden excluyente. Así, el nuevo orden de la civilización "global" con su intolerancia ante comportamientos que declara incompetentes produce situaciones de vulnerabilidad. Las condiciones de participación que impone este orden, escribe Claus Offe, son cada vez más exigentes. "El orden de la civilización 'global' codifica tres clases de personas: a) ganadores, b) perdedores, c) incompetentes, personas sin derecho a la participación, superfluos" (Offe, 1996:274). En los países más desarrollados, en donde las instituciones jurídicas del Estado-nación que protegen los derechos de ciudadanía aún conservan su vigencia, la relación entre ganadores y perdedores determina que los perdedores no sean perdedores absolutos, y que excluidos sean solamente los pertenecientes a c); es decir, las personas sin ningún seguro social, los extranjeros sin permiso de residencia ni de trabajo, los criminales, y los drogadictos y alcohólicos extremos. Los perdedores, como por ejemplo los desempleados, aunque no encuentran un lugar donde trabajar, tienen un seguro de desempleo y conservan algo de su seguridad social. Y los desempleados con capacidades en

educación y conocimiento tienen la posibilidad de acceder a los programas de reconversión profesional.

Por el contrario, en los países donde las instituciones del Estado social de derecho solamente cubren a una parte de la población, como sucede en nuestra realidad social, la relación entre estas tres clases de personas es completamente diferente. Al grupo c) pertenecen, además de los calificados como incompetentes, aquellos miserables que han heredado una exclusión histórica. Para ellos nada varía. En cambio, los perdedores, grupo b), son perdedores absolutos. Los que pierden su empleo pierden a la vez, al no existir seguro de desempleo y una seguridad social estable, los derechos de un participante legítimo del orden civil. A los ciudadanos les son desconocidos sus derechos de ciudadanía, que se consideraban inalienables en el orden político anterior. Sin los derechos de ciudadanía, los excluidos pasan de la condición de ciudadanos a la condición de esclavos. Los excluidos son, pues, a estas alturas del proceso de la civilización, muchos más: a las mayorías pobres que han heredado su miseria, se les suman los que hemos llamado perdedores.

Por pertenecer en nuestras sociedades los grupos b) y c) al reino de la barbarie, a lo que Baumann denomina "territorios desterritorializados", donde ya no rigen los imperativos normativos de los Estados nacionales, es decir, los derechos humanos civiles y políticos, el uso de la "violencia" del capital "global" se aplica en su contra sin ningún límite. Al perder los Estados nacionales poder en el espacio donde previamente ejercían su soberanía, y al ser ocupado este espacio por los mercados y el gran capital, quedan los habitantes de estas tierras de nadie en el más absoluto desamparo. Aquí se puede hablar de un retorno al estado hobbesiano de naturaleza, *de estados de naturaleza en pequeños formatos*, resultado de la incapacidad del Estado para imponerse frente al poder económico. Así, pues, otra vez se impone la vieja consigna de la tradición política occidental: "La civilidad le pertenece a los hombres civilizados, la barbarie a los bárbaros" (Baumann, 1996:42).

Podemos concluir, entonces, que las formas de exclusión específicas de nuestras sociedades son: 1) La exclusión social que resulta de las grandes desigualdades materiales; ésta comprende: la explotación, la marginalización, la pobreza y la violencia. 2) La exclusión política que es una consecuencia de la exclusión social: las deficiencias en alimentación, la carencia de salud, la falta de educación, de trabajo, de protección social, incapacitan a la persona para ser un participante normal de la vida civil y política; y 3) La exclusión cultural que es resultado del no-reconocimiento de las diferencias culturales.

Una vez establecidos los rasgos centrales de estas formas de exclusión, específicas de nuestras sociedades, se tratará ahora de señalar los límites y problemas de las concepciones de justicia del neoliberalismo y del liberalismo de Rawls.

El modelo neoliberal y la justicia

La concepción de justicia del neoliberalismo se fundamenta en la tesis según la cual una sociedad justa se constituye solamente mediante el aseguramiento de las condiciones que permitan proteger los derechos y libertades civiles y, en particular, el derecho a la propiedad privada. En este planteamiento la libertad es definida en estrecha relación con el concepto de propiedad privada. Los filósofos clásicos del liberalismo suponían que existe un derecho natural que cada persona puede hacer respetar: primero, un derecho innato al propio trabajo y luego, como una extensión necesaria de ese derecho, un derecho a la adquisición de ciertos derechos sin los cuales no se puede ejercer la propia libertad, entre ellos el derecho individual a la propiedad. En la medida en que la libertad es definida mediante el sistema de los derechos de propiedad, la función del Estado consiste solamente en proteger los derechos de propiedad del individuo. Protegiendo éstos se garantiza la libertad. De este modo, se trata en primer lugar del respeto al derecho igual de cada uno a la libertad. Así, pues, en la concepción neoliberal la mínima institución estatal está encargada, a través de sus tribunales y sus prisiones, su policía y su ejército, y eventualmente de alguna transferencia correctiva, de proteger los derechos de propiedad de los individuos. Para los neoliberales cualquier tipo de intromisión del Estado en el ámbito individual, justificada por motivos de eficiencia, de equidad o de justicia social, es interpretada como un robo[3].

Los neoliberales contemporáneos piensan que la función del Estado debe restringirse a la protección de la esfera de los intereses privados y que, por tanto, el Estado no debe intervenir mediante políticas redistributivas en este dominio. Las demandas y reivindicaciones democráticas de justicia social e igualdad política no deben interferir en el funcionamiento de los sistemas del mercado y de la propiedad privada. Así también, los neoliberales han dado por supuesto que, mientras se proteja la esfera de la autonomía privada, no es necesario introducir derechos adicionales como los económicos y los sociales, puesto que, de un lado, el aseguramiento de los derechos civiles lleva necesaria y paulatinamente a unas apropiadas condiciones de vida para todos, y, de otro lado, la introducción de derechos económicos y sociales y su consecuente realización exigen, en ciertas situaciones, restringir la autonomía individual. Limitar las libertades y derechos individuales a partir de las exigencias de una concepción distributiva de justicia

3. Para una ampliación de la concepción neoliberal véase: Nozick (1988). Críticas a esta concepción pueden verse en: Sandel (1982); MacIntyre (1988b, Cap. 17); Taylor (1985a).

es injustificable moralmente para algunos liberales. En la comprensión neoliberal, el Estado no debe ir más allá del aseguramiento de los derechos y libertades individuales. Si lo hace, basando su acción política en una concepción de justicia distributiva, rompe las condiciones que permiten al Estado mantenerse como estructura institucional neutral. Para liberales clásicos como Locke y Mill, o contemporáneos como Nozick, Hayek y Berlin, esta prohibición es absoluta: los principios liberales de la autonomía individual y de la prioridad de la libertad no son negociables por nada. El pensamiento liberal está profundamente comprometido con el principio de la autonomía moral de las personas y con una preocupación y respeto iguales para sus intereses como personas morales.

En la concepción neoliberal de la política, los derechos fundamentales en sentido estricto son tan sólo los derechos individuales de la persona humana. Derechos fundamentales son, "sólo aquellos que pueden valer como anteriores y superiores al Estado, aquellos que el Estado, no es que otorgue con arreglo a sus leyes, sino que reconoce y protege como dados antes que él, y en los que sólo cabe penetrar en una cuantía mensurable en principio, y sólo dentro de un procedimiento regulado" (Schmitt, 1982:169). Los derechos fundamentales son, entonces, esferas de la libertad, de las que resultan derechos, y precisamente derechos de defensa. Los derechos fundamentales son sólo los derechos de libertad individual, pero no los derechos políticos, ni las exigencias sociales.

Podemos concluir, entonces, que el neoliberalismo fundamenta una concepción de la justicia con la que establece relaciones fácticas asimétricas de propiedad. Mediante esta concepción de justicia realiza una falsa universalización del interés de los propietarios, y sirve así al poder particular de un grupo social dentro de la sociedad. Al afirmar la prioridad del valor de la libertad sobre otros valores, el neoliberalismo no considera ni las necesidades materiales primarias de los excluidos por el capital y el mercado, ni las preferencias valorativas de las minorías culturales.

El modelo de justicia social de Rawls

La tesis central de este modelo afirma que una sociedad justa presupone la posibilidad de asegurar las condiciones elementales para que todos sus miembros puedan considerarse y reconocerse entre sí como personas iguales, libres y autónomas[4]. Si consideramos lo enunciado en los dos principios de su *Teoría de la justicia* tendremos una idea de lo que para este autor significa una sociedad justa. En el primer principio están incluidas las libertades propias de la tradición

4. Para un desarrollo más amplio de estos puntos, véase Cortés (1999, caps. 1-2).

liberal, desde la libertad de conciencia y expresión, hasta la propiedad privada, así como los derechos ligados con la libertad de asociación y con el ejercicio de la democracia. En el segundo principio se define el procedimiento para minimizar las desigualdades. Rawls parte de la existencia de desigualdades en cuanto a talentos, riqueza y poder; y con este principio busca compensarlas o reducirlas al mínimo. Las desigualdades sociales deben organizarse de tal manera que resulten más ventajosas para los menos favorecidos, y deben posibilitar iguales oportunidades a todos los participantes en el contrato social, para que todos los asociados puedan desarrollar sus talentos y sus proyectos particulares de vida. Con este segundo principio busca corregir desigualdades excesivas: mediante políticas sociales de control y distribución de la riqueza pretende dar una protección especial a los menos favorecidos. Una concepción de justicia que permita desigualdades que no alcancen a todos y sobre todo que no beneficien a los menos favorecidos no es para Rawls una concepción moral de la justicia.

Mediante la tesis de la prioridad del primer principio de justicia sobre el segundo, es decir, de las libertades sobre la igualdad, Rawls define como tarea del Estado asegurar los derechos y libertades básicos de la ciudadanía. Por tanto, la función del Estado, fundamentada a través de la explicitación de una concepción política de la justicia, se limita a cubrir los derechos y libertades individuales y no puede ocuparse de principios que comprendan las desigualdades sociales y económicas. Si no puede hacerlo, es posible entonces formular en otros términos la réplica que le hicieron a Rawls los demócratas radicales y los socialistas; así, afirmamos que su concepción de justicia es puramente formal y ambigua, puesto que al limitarla a proteger y cubrir las libertades y derechos básicos, haciendo a un lado las desigualdades sociales y económicas, coloca en una situación asimétrica y desventajosa a los miembros de la sociedad menos privilegiados frente a los demás ciudadanos. En este sentido, el liberalismo de Rawls no es exactamente el tipo de liberalismo posesivo neoliberal, pero en el formalismo y la ambigüedad señalados radican sus limitaciones.

Al responder a quienes formularon por primera vez esta crítica, Rawls mostró por qué no era posible incluir entre las libertades y derechos básicos una garantía más amplia que incluyera principios que comprendieran las desigualdades sociales y económicas (Rawls, 1996b:270-340). El argumento central de Rawls es que una concepción liberal de justicia debe centrarse en la definición de unas condiciones mínimas –las libertades y derechos básicos– que hagan posible la justa cooperación social entre individuos y grupos con distintas concepciones del bien. Así, pretender incluir como condición mínima el aseguramiento de ciertos medios materiales resultaría, en cierta forma, imposible, puesto que

la determinación de los medios materiales que son necesarios depende de lo que cada individuo o grupo entienda como imprescindible para la realización de su respectivo plan racional de vida. Esto, fuera de no ser viable, generaría una mayor división social.

Al definir los derechos y libertades básicas como esenciales constitucionales, en su artículo "La idea de la razón pública", Rawls reproduce este argumento; los principios reguladores de asuntos básicos de justicia distributiva, tales como la igualdad de oportunidades y el principio de la diferencia, no pueden tratarse como esenciales constitucionales, porque las consideraciones necesarias para ver si los objetivos que éstos incluyen han sido o no realizados, son, en cierta manera, imposibles de lograr, debido a que estos asuntos están abiertos a amplias diferencias de opinión razonable. Como sobre estos principios no es posible lograr un acuerdo –no son objeto de un consenso traslapado entre miembros con distintas visiones del bien–, no pueden, por tanto, considerarse esencialess constitucionales. Además, dice, en su segundo argumento: si mediante el principio de diferencia está definida una lista de bienes primarios que se le deben asegurar a cada ciudadano como una forma de representar el ideal de alcanzar el valor igualitario de las libertades de cada cual, resulta, entonces, innecesaria la exigencia de incluir principios que comprendan las desigualdades sociales y económicas. El tercero afirma que si se supone que con la inclusión de estos principios se debe definir una distribución igualitaria de las propiedades, "este principio se rechazará por irracional, pues no permite a la sociedad satisfacer ciertos requisitos esenciales de la organización social, y tampoco permite sacar ventajas de consideraciones de eficiencia ni de otros muchos factores" (Rawls, 1996c:333).

De esta respuesta se pueden obtener dos conclusiones contradictorias; de la segunda resulta la posibilidad de aceptar como justo ubicar en una situación asimétrica y desventajosa a los miembros de la sociedad menos privilegiados frente a los demás ciudadanos. Rawls, de un lado, es plenamente consciente del hecho de que las desigualdades sociales y económicas son el resultado de ciertas tendencias sociales y de contingencias históricas; sabe bien que como resultado de éstas, por procesos de concentración del poder económico y social o del poder burocrático, se generan grandes diferencias entre aquellos que tienen mayores ingresos y riqueza y los que por diversas circunstancias no los tienen (Rawls, 1996c:243-269) Además, conoce bien que la causa original productora de estas desigualdades es la economía de mercado y la función que en ella juega la propiedad privada de los medios de producción. Aunque sus afirmaciones en este sentido no son claramente explícitas, su idea central es que en la esfera del mercado, pese a que los individuos no pretendan actuar injustamente en los muchos intercambios que deben realizar

para hacer efectivas sus transacciones, puede darse el caso de que las oportunidades de algunos resulten afectadas. Por esto, el objetivo esencial de la concepción contractual de la justicia es asegurar las condiciones de trasfondo justas, en los componentes de la estructura básica de la sociedad, para que en el caso de que estas condiciones resulten minadas puedan producirse rectificaciones.

De otro lado, Rawls afirma que las políticas de justicia redistributiva deben tener en cuenta los requisitos organizacionales y de eficiencia de la economía (Rawls, 1996c:264, 303). Esto quiere decir que, si como consecuencia de la implementación de políticas redistributivas hechas en función de aumentar al máximo posible los bienes primarios para que los menos privilegiados accedan a las libertades básicas iguales resultara afectada la organización social o los criterios de eficiencia de la economía, éstas no podrían implementarse. Si no los afectaran, no habría dificultades, y ésta es la situación que Rawls presupone. Así, para los menos privilegiados habría una situación favorable si los requisitos organizacionales y de eficiencia de la economía no resultaran perjudicados con la introducción de políticas redistributivas, o desfavorable, si sucede lo contrario. Pero ¿quién establece cuándo los requisitos de eficiencia son ventajosos? Rawls no lo dice, pero es fácil suponer que deben hacerlo los propietarios a través de la medición y el cálculo de las ganancias. ¿No quiere esto decir que los ciudadanos con mayores ingresos y riqueza, y entre ellos los propietarios de los medios de producción, están ubicados en una situación más ventajosa frente a los menos favorecidos, cuando los primeros tienen la posibilidad de establecer los criterios de ganancia y eficiencia y vetar políticas de justicia redistributiva? ¿No quiere esto decir, entonces, que cuando se da este caso, Rawls coloca en una situación asimétrica y desventajosa, para acceder a las libertades básicas iguales, a los miembros menos privilegiados de la sociedad frente a los demás ciudadanos?

De este modo, podemos concluir que aunque la concepción de justicia de Rawls tiene un campo de acción más extenso que el del neoliberalismo, porque establece un sistema para compensar desigualdades materiales extremas, su noción de justicia no incluye de la misma manera a todos los sujetos. Al rechazar Rawls por principio que las exigencias de una distribución de los recursos en situaciones determinadas por pobreza, hambrunas, puedan implicar restringir las libertades básicas, se deduce, como consecuencia práctica, que su teoría permite la exclusión de grupos con diferencias económicas y sociales.

3. El modelo igualitario de la justicia

En el segundo apartado se establecieron algunas formas de exclusión específicas de nuestras sociedades, la exclusión social, la política y la cultural. El sentido de

la caracterización de estas formas de exclusión, recordémoslo, es el de señalar que para la construcción de una reflexión sobre la justicia que dé cuenta de los problemas de nuestra realidad social, es necesario determinar las formas de injusticia que experimentan los excluidos del disfrute de los beneficios sociales y políticos que les pertenecen como miembros de un orden político. Con la descripción de algunas formas de exclusión específicas de nuestras sociedades queremos, de un lado, cuestionar la presunción de objetividad de la noción de justicia aceptada hoy en nuestros órdenes de dominación –definida a partir de la aceptación del paradigma neoliberal–, y, de otro lado, proponer algunos elementos para fundamentar una concepción más amplia de la justicia.

El punto de partida de una reflexión sobre la justicia que enfrente los problemas actuales de nuestras sociedades y que haga posible eliminar progresivamente las formas de exclusión social, política y cultural establece, como primera exigencia normativa, el aseguramiento de las condiciones elementales que hacen posible el desarrollo de una vida humana independiente. Poder desarrollar con independencia la forma de vida que uno quiere, supone que uno puede disponer de unas condiciones materiales mínimas que le permitan hacer uso de su libertad. Estas condiciones comprenden poder alimentarse suficientemente, vestirse de forma adecuada de acuerdo al medio, poseer una habitación adecuada, ser protegido contra eventos naturales adversos, contra el sufrimiento y contra las amenazas a su vida por parte de otros individuos. A estas condiciones elementales que hacen posible el acceso a los bienes y servicios materiales mínimos, requeridos para sobrevivir como seres humanos independientes, hay que adicionarle las condiciones mínimas de socialización, que incluyen tener posibilidad de comunicación y contacto con otros hombres en el marco del contexto cultural de pertenencia de cada individuo.

Se trata, pues, de una perspectiva normativa sobre la justicia en la que la distribución tiene como punto de partida la satisfacción de las necesidades básicas de todos los seres humanos, y no de una teoría en la cual el punto de partida es la protección de la libertad. El principio fundamental de este planteamiento –principio igualitario– establece que todos los miembros de la sociedad deben tener las mínimas condiciones sociales y económicas para poder realizar la forma de vida que deseen, es decir, deben poder desarrollar plenamente sus habilidades y capacidades como seres humanos. A diferencia del liberalismo, que considera la justicia en términos del aseguramiento de las libertades individuales, el igualitarismo considera la justicia teniendo en cuenta, primero, que las personas obtengan las mínimas condiciones sociales y económicas para que puedan desarrollar sus capacidades y habilidades, y, segundo, que las personas ob-

tengan respeto a las diferencias en la elección de sus fines y valores. En este sentido, el argumento igualitarista de justicia nos brinda una forma de entender la libertad real, a diferencia de la libertad negativa o formal. Como Amartya Sen afirma, "crear las condiciones para que las personas sean capaces de realizar sus metas y alcanzar su propio bienestar es maximizar la libertad positiva del que menos la tiene, y, de este modo, abolir todas las desigualdades de libertad positiva" (Sen, 1997:77).

La idea central implícita en este planteamiento es que si no se satisfacen las necesidades básicas, si no se proporcionan los recursos y posibilidades para que cada uno pueda desarrollar sus capacidades, si no se respetan las diferencias de todos los miembros de la sociedad en la elección de fines y valores, no podremos seriamente pretender que el Estado y la sociedad están conservando y protegiendo los derechos e intereses de todos. Las personas no son realmente libres ni autónomas si no se satisfacen las necesidades básicas y no se proporcionan las habilidades y recursos para que puedan elegir la forma de vida que quieran vivir. La justicia debe servir, en este sentido, para que sean garantizadas las condiciones elementales que hacen posible la realización de una vida humana independiente, atendiendo, naturalmente, a factores como la disponibilidad de recursos de cada sociedad. A diferencia del liberalismo, que establece la prioridad de la libertad sobre el trato de las desigualdades, el igualitarismo propone, de un lado, la prioridad de la igualdad sobre la libertad, y reclama, de otro lado, que en el orden jurídico sea consignado y garantizado el derecho a la autonomía cultural de las minorías culturales diferentes a la hegemónica. Esta primacía de la igualdad sobre la libertad determina, de un lado, la necesidad de justificar algunas restricciones a ciertas libertades específicas de algunos miembros de la sociedad, particularmente al derecho a la propiedad; y, de otro lado, la necesidad de justificar políticas que den un tratamiento preferente a favor de las personas y grupos sociales que han sufrido una exclusión total o parcial. Frente a las exigencias de realización de la libertad para todos y de reconocimiento de las prácticas, tradiciones y valores de las minorías culturales, un Estado conforme a la justicia tendría que rebasar su carácter pretendidamente "neutral".

Cualquier limitación de los derechos individuales es inaceptable para el liberalismo. La protección de la libertad está vinculada en esta tradición con la experiencia de injusticia que se produjo por la negación de las posibilidades de elección individuales en los totalitarismos del siglo pasado. Si se toman en consideración las causas históricas que motivaron la necesidad de afirmar la prioridad del valor de la libertad, es comprensible entender sus fundamentos y el sentido de esta exigencia. Pero esta prioridad de la libertad sobre las exigencias

de igualdad, que son reclamadas en sociedades con profundas desigualdades económicas y sociales, es, ciertamente, muy dudosa. Con el fin de problematizar esta tesis del liberalismo presentaremos algunas críticas.

1. Es erróneo tomar la libertad como la idea directriz para la determinación de los derechos fundamentales. Más bien, el derecho a iguales libertades individuales se deduce a partir del aseguramiento de una igual autonomía individual como núcleo del debido respeto a los otros. Para desarrollar este argumento, es necesario presuponer un concepto más amplio de autonomía que el propuesto por el liberalismo. Este concepto de autonomía puede desarrollarse mediante la apropiación de la teoría hegeliana del reconocimiento, teoría que supone que el fin de la autorrealización humana depende de que los sujetos puedan realizar un proceso adecuado y exitoso de individualización. Este proceso supone, primero, que los sujetos sean reconocidos como seres racionales, en la medida en que puedan construir en el marco de sus interacciones prácticas relaciones de respeto mutuo; segundo, que sean reconocidos como sujetos de derechos, es decir, como fines en sí mismos, en el marco de sus relaciones jurídicas; tercero, que sean apreciadas sus particulares capacidades y especificidades individuales en el contexto de sus relaciones ético-comunitarias, y cuarto, que sea considerado el significado del mínimo básico para vivir dignamente. En este sentido, un proceso exitoso de individualización se produce gracias al reconocimiento de los sujetos por parte de los otros en estos diferentes niveles (Honneth, 1992:148 y ss.). La relación entre autonomía y reconocimiento permite mostrar la conexión sistemática entre los niveles formal y material, supuestos en los derechos humanos fundamentales: el aseguramiento de un mínimo básico es necesario para la realización de la autonomía y la libertad. Así, pues, no es la libertad el hilo conductor para la determinación de los derechos fundamentales, sino más bien, la autonomía.
2. En segundo lugar, como lo ha mostrado Dowrkin, no pueden asegurarse las libertades como tales. "No hay nada que sea un derecho general a la libertad. La defensa de cualquier libertad específica determinada puede ser independiente de la defensa de cualquier otra y no hay incongruencia –ni siquiera inverosimilitud– antecedente en defender una de ellas al tiempo que se cuestiona la otra" (Dworkin, 1989:395). Esto quiere decir que no puede haber ningún derecho universal a la libertad. Si un gobierno requiere limitar alguna libertad, por ejemplo, por razones de bienestar general, por razones de seguridad, para superar una crisis determinada por una catástrofe natural, el gobierno debe poder hacerlo, sin que esa limitación constituya una violación del derecho a la libertad. "Por razones pragmáticas –escribe Stephan Gosepath–, los ciudada-

nos y ciudadanas, para asegurar las libertades básicas, deben limitar sus demás libertades. Hay además limitaciones legítimas de las libertades en aras de otro valor como el bienestar de todos, bajo el aseguramiento de los derechos fundamentales a la libertad" (Gosepath, 2001:32). Los derechos a la libertad, iguales para todos, se refieren políticamente sólo a las denominadas libertades básicas o bien derechos básicos, que son las libertades de opinión y de conciencia, libertad de asociación, las de integridad de la persona y de decisión en el ámbito privado. Dentro de éstas no están las libertades políticas y de comunicación, ni el derecho a la propiedad.

3. En tercer lugar, el liberalismo ha desarrollado su concepción de la libertad en estrecha relación con los asuntos de la justicia social. El liberalismo social considera imprescindible introducir derechos sociales básicos para alcanzar el ideal normativo de la igualdad de derechos[5]. Desde un punto de vista normativo, los derechos sociales deben servir para asegurar formas de compensación que permitan una distribución equitativa de la riqueza social. A la luz de este modelo, el Estado liberal no puede limitarse a proteger las libertades negativas, puesto que el mecanismo del mercado genera por su dinámica propia cada vez mayores asimetrías y una creciente desigualdad de las posiciones de poder económico y social. La inclusión de los derechos sociales propuesta en este modelo debe servir para crear las condiciones materiales e institucionales que hagan posible a todos una percepción objetiva de sus derechos civiles y políticos.
4. La afirmación de los liberales de que la realización de los derechos a la libertad es más importante que la realización de los derechos de bienestar social puede cuestionarse introduciendo una concepción noutilitarista del bienestar. El argumento de Amartya Sen, en este sentido, dice que la calidad de vida de una persona debe valorarse en términos de sus capacidades y no en términos de su utilidad ni de los bienes primarios, como lo hacen el utilitarismo y el liberalismo de Rawls, respectivamente. Para Sen, la característica primaria del bienestar de una persona no se obtiene de la mayor satisfacción de los deseos, ni de la felicidad; más bien, cabe concebirla en términos de lo que una persona "puede realizar". De este modo, la característica primaria del bienestar de una persona es el conjunto de realizaciones que consigue o, lo que es lo mismo, de capacidades que tiene para libremente llevar a cabo el tipo de vida que valora. La libertad que la persona tiene para llevar a cabo el tipo de vida que considera valioso depende, por tanto, del conjunto de

5. Véase Preuss (1990:125 ss.); Alexy (1986).

capacidades que puede desarrollar. Para Sen, el valor de la libertad depende de lo que se puede hacer con la libertad y lo que importa es, pues, la libertad real de las personas. "Esta concepción –escribe– se relaciona con la idea de que la vida buena es entre otras cosas, también una vida de libertad" (Sen, 1997:83).

5. En quinto lugar, como lo ha mostrado Habermas, en una sociedad multicultural se debe separar el nivel abstracto en el que las personas son concebidas como libres e iguales y en el cual como ciudadanos ejercen sus derechos civiles y políticos, del nivel de integración ética de grupos cada uno con una identidad colectiva distinta (Cortés, 1999, cap. 5). La integración ética exige que los distintos grupos étnicos y sus formas de vida culturales puedan desarrollarse y florecer. El Estado, por medio del derecho, debe hacer posible esto. La integración política exige, por el contrario, que el consenso entre los ciudadanos no se dé sobre la base de valores sustantivos, sino sobre la definición de unos principios y procedimientos que hagan posible a todos realizar sus derechos y libertades como sujetos con una autonomía privada y sus planes racionales de vida como sujetos con una autonomía pública. Habermas rechaza todo tipo de derechos colectivos, ya que ve en las formas de su justificación la amenaza de disolución del Estado democrático de derecho. Habermas tiene razones, como liberal, para no aceptar la justificación de derechos colectivos, si con ésta se limitan las libertades individuales, pero puede admitir ciertos derechos especiales para las minorías, si esto implica proteger a un grupo minoritario desfavorecido frente a un grupo mayoritario dominante.

En suma, el sentido de estas críticas es mostrar que la libertad no puede ser considerada como el más alto valor ni que pueda afirmarse una prioridad de la libertad sobre las exigencias de igualdad, sino que, más bien, la libertad tiene que articularse con otros valores como la justicia, la autonomía, el respeto a la diferencia y el bienestar de las mayorías. Ahora bien, efectuar algunas restricciones a ciertas libertades específicas de algunos miembros de la sociedad puede realizarse, siempre y cuando con estas restricciones no se afecte el ámbito de las libertades y derechos básicos de las personas, es decir, las libertades y derechos que aseguran la integridad y dignidad de las mismas. La limitación de las demás libertades, como las libertades políticas y de comunicación y el derecho a la propiedad, puede hacerse si el efecto de su restricción es crear las condiciones para que todos puedan acceder al disfrute de las libertades mínimas. Así, en casos específicos, por ejemplo, para evitar una hambruna, mortandad creciente, mejorar las condiciones de bienestar de la mayoría de la población, podría justificarse, en una medida razonable y durante un determinado tiempo, la limitación de las libertades políticas o los derechos de propiedad de algunas personas.

Recapitulando se puede concluir que la injusticia producida por la exclusión social, que resulta de las grandes desigualdades materiales, solamente podrá ser corregida a través de una profunda transformación de las instituciones económicas que comprenda una redefinición de la relación entre los imperativos sistémicos del capital y el mercado y los imperativos normativos de la justicia, redefinición que tiene que hacerse en función de la realización de las necesidades y aspiraciones de la mayoría de la población más pobre. La injusticia producida por la exclusión política podrá ser corregida a través de una vasta transformación de las instituciones políticas que haga viable la participación de todos en los procesos de decisión política. La injusticia producida por la exclusión cultural tiene que corregirse mediante la creación de un espacio político que haga posible la expresión de las luchas por las diferencias culturales y que haga viable el reconocimiento de esas diferencias. Con estas reflexiones pretendemos presentar propuestas teóricas para crear un modelo alternativo de asociación política que permita encontrarle solución a los más grandes problemas de nuestras sociedades. La articulación de los valores de la libertad en un modelo, la igualdad y el respeto a la diferencia, requiere de otros argumentos. Pero proseguir con ello será tema de otros trabajos.

JUAN JOSÉ BOTERO

Rawls, Marx y la justicia social

Profesor asociado, Departamento de Filosofía,
Universidad Nacional de Colombia
jjboteroc@unal.edu.co

INTENTAR ESTABLECER UNA RELACIÓN, ante todo comparativa, entre los pensamientos de Marx y Rawls a propósito de la sociedad justa, se explica en el contexto de esta serie de lecturas sobre la filosofía política del segundo por una razón doble: de un lado, porque en la práctica se asocia casi siempre la teoría de Marx con una concepción particular de lo que es una sociedad justa; y de otro lado, porque casi todo movimiento o partido político que afirma inspirarse en el pensamiento filosófico de Marx avanza como consigna básica la exigencia de justicia social. Si, por otra parte, la teoría de Rawls es ante todo una teoría de la justicia, entonces parece conveniente intentar establecer, así sea someramente, esta comparación.

Es necesario, sin embargo, plantear desde el comienzo la dificultad mayor con la cual habrá de tropezar esta empresa. Marx y Rawls no solamente están separados en el tiempo por una distancia considerable que, más allá de la cantidad de años transcurridos entre los momentos de redacción de sus respectivas obras fundamentales, significa ante todo que los dos pertenecen a contextos históricos (sociales, económicos, culturales) muy diferentes entre sí; también los separan, como hemos de ver, los respectivos enfoques con los cuales abordan lo que podría llamarse aquí la concepción que cada uno proporciona de lo que es una sociedad justa. Este segundo aspecto de la dificultad se puede enunciar de una vez al plantear que, mientras la teoría de Rawls se inscribe claramente dentro de una reflexión perteneciente al campo de la ética económica y social, clasificar dentro de este mismo ámbito a la concepción de Marx presentaría problemas aparentemente insuperables, comenzando por la negativa explícita del propio Marx a considerarla de ese modo.

A pesar de esta dificultad, voy a plantear la comparación porque estoy convencido de que de ella pueden resultar, además de aclaraciones indispensables, algunas ideas que, en mi opinión, vale la pena desarrollar independientemente.

1. Marx *vs.* Rawls

La dificultad que se acaba de mencionar se puede entender de la manera siguiente. Como se sabe, Rawls formula lo que se llama una "teoría substantiva" de la justicia, es decir, una teoría que proporciona principios normativos de justicia que han sido acordados por individuos racionales. La justificación de estos principios se establece, de una parte, por la forma del procedimiento adoptado para encontrarlos consensualmente (posición original, velo de ignorancia); esto constituye una primera garantía de racionalidad. De otra parte, los principios también se justifican mediante el recurso a la búsqueda del "equilibrio reflexivo"; en la medida en que este procedimiento se considere una forma no arbitraria (por oposición a la búsqueda de fundamentos absolutos) de justificación ética (por oposición al relativismo puro y simple), se constituye en una segunda garantía de racionalidad. Tenemos, en consecuencia, lo que se conoce como una teoría *normativa* de la justicia.

Ahora bien, a este respecto el caso de Marx es, por decir lo menos, difícil de determinar. Por una parte, no parece haber en el pensamiento filosófico de Marx una teoría de la justicia de este tipo; y, por otro, las razones que explicarían el que no la hubiera parecen apoyarse en una forma de perspectiva ética. Voy a tratar de exponer en lo que sigue cuál sería la visión alternativa que podríamos encontrar en Marx si quisiéramos establecer una comparación con la teoría de Rawls. Al final intentaré sacar consecuencias más positivas de esta comparación.

Contra una teoría de la justicia en Marx conspiran tres rasgos esenciales de su pensamiento filosófico-científico: una concepción antropológica profunda, caracterizada por lo que se ha llamado una "ontología del ser genérico"; la concepción materialista de la historia (Marx no habla nunca, hasta donde he podido ver, de "materialismo histórico"); y finalmente, esa combinación tan original suya entre ciencia y revolución, a la que dan forma los dos rasgos anteriores y que constituye una especie de rompecabezas para todos sus exegetas serios. Estos tres rasgos, a su vez, pueden verse como despliegues de tres concepciones teóricas determinantes, "cargadas" éticamente: una concepción del ser humano y de su *alienación*; una teoría de los cambios históricos y de la *explotación*; y, finalmente, un proyecto emancipatorio: la perspectiva del *comunismo*.

a) La ontología del "ser genérico" y la alienación

Un aporte crucial del pensamiento de Marx lo constituye su visión de la historia como sucesión de ajustes entre formas de relaciones sociales de producción y fuerzas productivas (básicamente, crecimiento de la productividad del trabajo). La naturaleza de estos ajustes mutuos es compleja y difícil de establecer plenamente en pocas palabras. Pero puede decirse que, en términos generales, las re-

laciones de producción, es decir, la configuración de relaciones sociales, se ajusta al desarrollo de las fuerzas productivas, aunque por otra parte ellas ejercen sobre este desarrollo una influencia que en determinados momentos puede llegar a ser decisiva. Lo que importa destacar aquí es el papel que cumple la *actividad humana* en el proceso histórico concebido de esta forma.

Fuertemente influenciado por la *Fenomenología del espíritu* de Hegel[1], Marx elabora desde muy temprano una concepción del ser humano como ser *genérico* para quien los intereses del género constituyen su realización última. La historia de la humanidad es la historia del proceso de autorrealización plena del hombre como ser genérico. Las distintas etapas de esta historia son otros tantos momentos de esta autorrealización, y en esa medida pueden ser comprendidos y explicados desde dicha perspectiva. Los distintos modos de producción históricos (esencialmente esclavismo, feudalismo, capitalismo, comunismo) no son más que el despliegue de la actividad humana hacia la realización del fin último de la humanidad, la concreción de la existencia genérica del hombre, concebida como la satisfacción de fines universales.

Hay un texto de Marx en el que esta concepción aparece especialmente clara. *La cuestión judía*, de 1843, contiene una interesante discusión acerca del Estado de derecho. Un año antes Marx se había pronunciado, en artículos para la *Gaceta Renana*, en favor de la libertad de conciencia, la libertad política y el imperio de la ley, es decir, prácticamente los derechos contenidos en el primer principio de justicia de Rawls. Ahora, en cambio, centra la discusión en aclarar por qué debe haber un Estado. La existencia de una esfera política, y por consiguiente la necesidad de un Estado, de un esquema legal de derechos y deberes, tal como están presentes en la sociedad burguesa organizada legalmente, se hace necesaria porque en dicha sociedad el hombre es concebido como ser primordialmente *egoísta*, atomizado, y la sociedad civil como el ámbito donde chocan los intereses individualistas. En ese contexto, las declaraciones francesa y norteamericana de los derechos humanos cumplen la función de garantizar que los intereses egoístas puedan desarrollarse plenamente en un marco aceptable de armonía social. La lucha por un Estado de derecho, en consecuencia, y en general cualquier teoría del Estado como tal, no hace más que ajustarse a esta concepción del ser humano atomizado, la cual es la negación misma del ser genérico. Por esa razón, la llamada emancipación política por la que se luchaba en esos momentos en Alemania es apenas una ilusión. Ella no apunta a la raíz, es decir, a la concepción del hombre que le subyace. La ver-

1. Influencia que el propio Marx reivindica, aunque sin dejar de criticar los aspectos especulativos de esta obra.

dadera emancipación sería la que suprimiera al hombre egoísta y lo reemplazara por el hombre genérico. En esas condiciones, ya no sería ni importante ni pertinente el tema del Estado. Pues en el momento en que el hombre deje de ser naturalmente egoísta, en que encuentre su satisfacción plena en la vida en común, ésta ya no le tendrá que ser impuesta mediante ningún sistema de leyes. El Estado será innecesario y desaparecerá cuando se haya pasado de la emancipación política a la emancipación *humana*.

En los *Manuscritos* de economía y filosofía, así como en *La ideología alemana*, elaborados poco después, Marx acentúa la perspectiva histórica de esta concepción. El hombre se ha *alienado* progresivamente debido a que se ha visto obligado a ejercitar su actividad humana primordialmente en forma de *trabajo productivo*, es decir, en forma de actividades que no tienen su fin en sí mismas o que no constituyen la autorrealización de quienes las ejercitan, sino que se hacen para satisfacer sus necesidades materiales de supervivencia. Esta alienación aparece en los sucesivos modos de producción, pero se muestra con mayor agudeza en el capitalismo. Por oposición al feudalismo, el modo que le precede, en el capitalismo existe la libertad formal de los trabajadores; y por oposición al régimen que le sucederá, el comunismo, se caracteriza por la propiedad privada de los medios de producción. En consecuencia, la alienación aquí tiene la forma de venta de la fuerza de trabajo (puesto que son libres), a cambio de un salario (puesto que no son propietarios de esos medios de producción). El proyecto de emancipación humana, por consiguiente, recibe una formulación concreta como superación de la alienación: se trata de abolir la situación que le da origen suprimiendo el régimen capitalista y dando paso al régimen comunista. Ahora bien, para que tal proyecto sea en efecto la instauración del "reino de la libertad", es decir, del reino en el cual la actividad humana sea la autorrealización de quien la ejercita, se requiere que nadie tenga que trabajar para satisfacer sus necesidades materiales de supervivencia, sino que lo haga solamente como realización plena de sí mismo. Esto, a su vez, requiere que el desarrollo de las fuerzas productivas haya posibilitado la existencia de un régimen de *abundancia* en el cual las necesidades materiales de cada quien se puedan satisfacer sin que sea preciso remunerar a nadie por las actividades productivas que lleve a cabo. Esto significa no solamente abundancia de productos, sino ante todo posibilidad de que el trabajo que se realice para procurarlos sea intrínsecamente un trabajo autorrealizador para cada quien.

Esta concepción del ser humano de Marx, aun si se pudiera entresacar de ella algún rasgo normativo, la hace claramente incompatible con el enfoque de la justicia social de Rawls. Por una parte, en efecto, el ideal normativo de vida buena que se podría atribuir a Marx (la sociedad comunista) se deriva claramente de di-

cha concepción de la naturaleza humana y por consiguiente se inscribe mejor en la tradición aristotélica en filosofía moral. Y por otra parte, la instauración del "reino de la libertad" en la sociedad comunista no obedece a ningún principio de justicia comparable a los principios de Rawls. Es verdad que en las glosas que le hace al programa del partido obrero alemán en 1875 (sobre lo cual volveré más adelante) Marx parece caracterizar a la sociedad comunista mediante un principio de justicia distributiva: "De cada quien según sus capacidades, a cada quien según sus necesidades". Pero este principio regiría precisamente una sociedad en la cual el problema de la justicia ya ni siquiera se plantea. Y no se plantea porque no se dan lo que Hume y Rawls llaman las *circunstancias de justicia*: escasez relativa e intereses contrapuestos. No hay escasez relativa, pues el desarrollo de las fuerzas productivas ha permitido instaurar un régimen de abundancia. Y no hay intereses contrapuestos porque en ella el ser humano ha dejado de ser egoísta y ni siquiera se requiere de un Estado. De este modo, al no haber problema de distribución de bienes escasos, no hay lugar a nada parecido al "principio de diferencia"; y al no persistir intereses egoístas y contrapuestos, tampoco hay lugar a nada parecido a un "principio de libertad" garantizado por un Estado.

b) La concepción materialista de la historia y la explotación

La concepción materialista de la historia de Marx parece ser otro impedimento para encontrar en su pensamiento alguna teoría de la justicia que haga posible su comparación con la de Rawls. Dado que ya he mencionado algunos elementos básicos de esta concepción, voy a ir un poco más rápido con este tema.

En el seno de la concepción materialista de la historia no hay lugar para un planteamiento normativo referente a la justicia porque se trata de una concepción que se presenta como descriptiva y *científica* y, por lo tanto, excluye de entrada cualquier apreciación normativa.

Según esta concepción, el motor de la historia reside en el conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Dicho muy esquemáticamente, una sociedad se caracteriza por su modo de producción, y éste a su vez por el estado del ajuste entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. El modo de producción capitalista, por ejemplo, se caracteriza por que las relaciones sociales de producción, básicamente el trabajo asalariado, la propiedad privada de los medios de producción, el mercado libre, etc., constituyen un marco adecuado para el desarrollo de la productividad del trabajo; pero cuando se dan ciertas y determinadas circunstancias, este marco deja de ser adecuado, comienza a ocurrir un desajuste y se empieza a desarrollar el conflicto. Para que las fuerzas productivas se puedan seguir desarrollando, el conflicto se resuelve en una *revo-*

lución, la cual consiste básicamente en la abolición de las relaciones de producción existentes y en la instauración de unas nuevas, adecuadas a ese desarrollo. Así como la revolución burguesa abolió las relaciones feudales e instauró unas nuevas, las relaciones de producción del capitalismo, Marx preveía hacia 1848 que una nueva revolución era inminente, una revolución que reemplazaría las relaciones de producción capitalistas propias de la sociedad burguesa por unas nuevas caracterizadas por la apropiación colectiva de los medios de producción y la abolición del trabajo asalariado, las cuales permitirían que las fuerzas productivas se desarrollaran hasta lograr la instauración, en el largo plazo, del "reino de la libertad" de la sociedad comunista.

Aunque esta concepción puede ser objeto de múltiples precisiones y discusiones, lo que interesa subrayar en este contexto es la idea que tenía Marx de que se trata de una concepción científica del desarrollo histórico. En esta medida, la condena del capitalismo no se hace con base en criterios éticos o morales, sino por razones que se pueden considerar *objetivas*: el capitalismo constituye una etapa agotada del progreso de las fuerzas productivas y por consiguiente su abolición y reemplazo por otro modo de producción es un hecho ineluctable.

Ahora bien, los textos de Marx, desde los de juventud hasta los de madurez, están plagados de conceptos que hacen pensar en una dimensión ética de su condena del capitalismo. El concepto de *explotación*, por ejemplo, sobre el que se basa toda su argumentación en *El capital*, parece a todas luces un concepto ético. Del mismo modo, abundan expresiones que condenan la desigualdad, la injusticia, la indiferencia de los burgueses frente al sufrimiento de los proletarios, el "robo" de la fuerza de trabajo de los obreros por parte de los capitalistas, etc. Voy a hablar de la explotación más adelante. Por ahora voy a tratar de determinar en qué medida se pueden conciliar estas expresiones, en particular las que hacen referencia a la injusticia del capitalismo, con la idea de Marx de que su teoría permanece en el campo de un "socialismo científico". Para ello voy a acudir a un texto especialmente aclarador para este propósito, la *Crítica del programa de Gotha*, de 1875.

Marx, como ya se dijo, hace en esta obra unas "glosas marginales" al programa del partido obrero alemán. Este programa exigía, entre otras cosas, "un reparto justo del fruto del trabajo". Marx se pregunta entonces:

> ¿Qué es reparto justo? ¿No afirman los burgueses que la distribución actual es justa? ¿Y no es esta, en efecto, la única distribución justa que cabe sobre la base del actual modo de producción? ¿Acaso las relaciones económicas son reguladas por los conceptos jurídicos? ¿No surgen, por el contrario, las relaciones jurídicas de las relaciones económicas? (Marx, 1875:12).

A estas preguntas retóricas Marx responde de la siguiente manera en *El capital*:

> La justicia de las transacciones que tienen lugar entre agentes de producción reposa en el hecho de que estas transacciones emergen como consecuencias naturales de las relaciones de producción (Marx, 1894:327).

En otras palabras, la distribución es justa en la medida en que ella corresponde, o se ajusta, al modo de producción prevaleciente. Y allí las formas jurídicas no tienen nada más que hacer que consagrarlas en forma de contratos constituidos voluntariamente entre individuos libres. Un sistema de distribución sólo es injusto cuando "contradice" al modo de producción del que forma parte. Por consiguiente, parece absurdo apelar a un concepto normativo de justicia para evaluar a un modo de producción.

En *Salario, precio y ganancia* Marx hace equivalente la exigencia de una retribución igual, o incluso equitativa, en un sistema de salarios, a lo que sería la exigencia de libertad en un sistema esclavista. Lo que se pudiera calificar como justo o equitativo no viene al caso. "El problema está en saber qué es lo necesario e inevitable en un sistema dado de producción" (Marx, 1865:56). En efecto, el sistema de producción capitalista descansa precisamente en la producción de *plusvalía*, en el hecho de que los salarios pagados al trabajador son siempre inferiores a la riqueza generada por su trabajo. En otras palabras, el sistema descansa en la *explotación*. Si ésta es "necesaria o inevitable" en este sistema, entonces no puede ser calificada moralmente de "injusta".

Una interpretación rápida de estos y otros pasajes similares nos llevaría a la conclusión de que, si el concepto de *justicia* es un concepto normativo, entonces Marx sostiene una concepción *relativista* puesto que es justo todo esquema de distribución que se "ajuste" al modo de producción en el cual se da. Así, la superioridad del comunismo con respecto al capitalismo no podría ser establecida por ser un sistema más *justo*, puesto que ambos lo son en igual medida.

Este es el reproche fundamental que le hace Marx al programa del partido obrero alemán en Gotha. Dicho programa elabora sus demandas sobre la base de un principio de justicia distributiva a su vez basado en la idea de que "todos los miembros de la sociedad tienen igual derecho a percibir el producto íntegro de su trabajo" (Marx, 1875:9, 10). Pero toda esta ideología pertenece a la concepción socialista "vulgar" que no ha comprendido que su objetivo no es el de reemplazar un esquema distributivo por otro, sino el que le asigna el desarrollo histórico mismo. Desde la perspectiva del socialismo "científico", basado en la concepción materialista de la historia, ideas como "derecho igual" o "distribución justa" se han vuelto "disparates verbales obsoletos" (Marx, 1875:16) porque

son conceptos que hacen pensar en que encierran una suerte de verdades transhistóricas. Al insistir en ellas, el movimiento obrero no puede plantear con precisión el objetivo que le asigna la historia, y por consiguiente se equivoca con respecto a las características de la nueva sociedad por la cual se propone luchar. Con otras palabras, pierde de vista la perspectiva histórica de sus luchas, que no puede ser otra que la perspectiva del comunismo.

En el mismo texto de *Gotha* Marx ofrece indicaciones importantes relativas a las características del sistema comunista hacia el cual deberían orientarse las luchas obreras. Con ello busca ofrecer a los trabajadores claridad acerca de los objetivos de sus luchas, con el fin de conformar esa poderosa alianza que los convertirá en "parteros" de la historia: la alianza entre el conocimiento científico y la práctica revolucionaria.

c) Ciencia y revolución: la perspectiva del comunismo

Según las leyes descubiertas por la concepción materialista de la historia, el modo de producción capitalista evolucionará hasta que las relaciones de producción capitalistas comiencen a ser un obstáculo para que el desarrollo pleno de las fuerzas productivas permita acceder a las condiciones de abundancia requeridas por la sociedad comunista. Ahora bien, como la sociedad comunista no se desarrolla desde sus propias bases, sino que "emerge precisamente de la sociedad capitalista" (Marx, 1875:14), hay necesidad de intentar predecir cuáles serán las consecuencias sobre la distribución de los medios de consumo que van a tener las nuevas relaciones de producción, basadas en la propiedad colectiva de los medios de producción.

Marx prevé dos fases en la instauración de la sociedad comunista. En la primera, que se ha identificado como *socialista*, se conservan aún muchos de los defectos de la sociedad capitalista. El principal es la necesidad de recurrir a una distribución establecida en términos de *derechos*. "El productor recibe de la sociedad –después de hechas las obligadas deducciones– exactamente lo que le ha dado" (Marx, 1875), es decir, recibe un salario acorde con el tiempo de trabajo con el que ha contribuido. Hasta aquí, Marx parece estar de acuerdo con el programa de Gotha, en la medida en que prevé que la historia llevará objetivamente a un régimen de justicia basado sobre el criterio del trabajo. Este "derecho igual" es, ciertamente, un avance con respecto al capitalismo, pero obviamente se queda corto frente al comunismo, en el cual se trasciende todo derecho.

El defecto que el sistema socialista, o primera fase del sistema comunista, arrastra consigo, derivado de sus limitaciones burguesas, es el de basarse en un punto de vista igualitario, el de la "igualdad de derechos". "El derecho de los productores, dice Marx, es proporcional al trabajo que han rendido; la igualdad consiste en que

se mide por el mismo rasero: el trabajo" (Marx, 1875). Ahora bien, como los hombres son diferentes, hay unos que son superiores a otros física o mentalmente, y en consecuencia proporcionan más trabajo en el mismo tiempo, o pueden trabajar durante más tiempo; también hay unos que están solteros, otros que tienen familia y muchos hijos, etc.; por consiguiente, este "derecho igual" es en realidad un derecho desigual para trabajo desigual: "En el fondo es, por tanto, el derecho de la desigualdad" (Marx, 1875:15). La distribución de la primera fase del comunismo será necesariamente desigual precisamente por basarse en la igualdad de derechos.

Aquí hay, indudablemente, una crítica al ideal igualitario de los obreros alemanes. Al mostrar que la exigencia de la igualdad de derechos conduce inevitablemente a una distribución desigual, Marx muestra los defectos que desde un punto de vista igualitario tendría la sociedad socialista. Pero esto sólo se puede considerar un defecto si se tiene en la mira otro ideal. Este otro ideal es la perspectiva del comunismo.

Inmediatamente después de establecer que los defectos de la "primera fase" son inevitables, Marx proporciona una caracterización de lo que sería la "fase superior de la sociedad comunista" de una manera que vale la pena citar *in extenso*:

> En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo [...] cuando el trabajo no sea sólo un medio de vida sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades! (Marx, 1875)

Aquí están condensados los aspectos que he venido examinando del pensamiento de Marx y que hacen que su comparación con la teoría de Rawls sea aparentemente un desatino. Puedo resumir mi apreciación diciendo que Marx elabora su concepción desde una perspectiva que puede llamarse "del fin de la historia", o, para concordar con sus palabras, del fin de la prehistoria de la humanidad, la perspectiva del comunismo. Veamos:

- En la sociedad comunista se hace realidad el ser *genérico* del hombre, "con el desarrollo del individuo en todos sus aspectos", según la ontología de la actividad: "el trabajo no es sólo un medio de vida, sino la primera necesidad vital";
- La lucha de clases, el motor de la historia según la concepción materialista, desaparece, y con ella la explotación, al desaparecer "la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo";

- El crecimiento de las fuerzas productivas hará posible una sociedad de abundancia en la cual "corran a chorro los manantiales de la riqueza colectiva".

Marx hace estas glosas al programa del partido obrero alemán con el fin de que éste adquiera un carácter efectivamente revolucionario, es decir, que no se quede reclamando una simple igualdad de derechos, sino que se proponga la consecución de una sociedad en la cual se superen todas las características de la sociedad burguesa. El carácter revolucionario del programa residirá en la adopción del punto de vista del socialismo científico, abandonando el socialismo vulgar que no tiene a la vista la perspectiva del comunismo. Esta alianza de ciencia y revolución, creo, es uno de los rasgos distintivos más sobresalientes del pensamiento de Marx.

2. ¿Marx con Rawls?

Hasta aquí creo haber mostrado las características del pensamiento de Marx que hacen extremadamente problemática su interpretación como teoría ética política comparable a la de John Rawls. En esta segunda parte voy a tomar la dirección opuesta y a intentar extraer algunos elementos que hagan posible hacer esta comparación, la cual creo que nos puede proporcionar algunas ideas interesantes para explorar en el futuro. Mi intención es conservar lo esencial de la teoría de Marx, que en mi opinión es lo que he llamado "la perspectiva del comunismo", pero sin hacer uso de los dudosos argumentos especulativos sobre los que parece apoyarse. Es importante, entonces, tratar de darle a esta "perspectiva" una formulación más precisa.

En su impresionante estudio del pensamiento de Marx, Jon Elster (1985) sostiene que aunque este autor creyó haber sentado un argumento devastador contra cualquier teoría abstracta de la justicia, particularmente en los pasajes de la *Crítica al programa de Gotha* que he citado, en realidad no se daba cuenta de que al hacerlo estaba invocando el tipo de teoría que justamente pretendía desechar. En efecto, al señalar los defectos del principio distributivo de la "primera fase" del comunismo, el principio de distribución según la contribución aportada, Marx estaba invocando un principio superior, el principio de distribución de acuerdo a las necesidades, el cual caracteriza a la sociedad plenamente comunista (Elster, 1985:222).

El principio de contribución tiene un doble aspecto: visto de un lado, sirve como criterio de justicia que condena la explotación capitalista como injusta. Pero visto del otro lado, desde la perspectiva del comunismo expresada en el principio de las necesidades, tal principio es condenado por Marx como inadecuado. Una persona incapacitada para trabajar (por cualquier razón) puede re-

cibir un ingreso de parte de la seguridad social, lo cual violaría el principio de contribución, y sin embargo la situación no sería calificada de injusta porque estaría justificada por el principio superior, el de las necesidades. En cambio, un capitalista capacitado que recibe ingresos y que no trabaja también representa una violación del principio de contribución, pero sin que se lo pueda justificar por el principio de necesidad (Elster, 1985:229-230).

Según Elster, podemos interpretar a Marx como si sostuviera una teoría jerarquizada de la justicia (Elster, 1985). En ella, el principio de contribución que deberá regir la "primera fase" del comunismo nos proporciona un *segundo mejor criterio* cuando no se han alcanzado las condiciones históricas para aplicar el principio de las necesidades. Desde este punto de vista, la explotación capitalista es doblemente injusta, pues no se puede justificar por ninguno de los dos principios. En cambio, la sociedad socialista, o de transición, solamente violaría uno, el principio de las necesidades. Por esta razón el socialismo es más justo que el capitalismo.

Pero Elster considera que si el principio de las necesidades –"a cada quien según sus necesidades"– se considera como un principio igualitarista, entonces el principio de contribución –"a cada quien según su contribución"– no sería la mejor alternativa como "segundo mejor" mientras no estén dadas las condiciones del comunismo. En su opinión, un mejor sustituto sería el *principio de diferencia* de Rawls, que establece que se debe buscar tanta igualdad como sea posible mientras ella no empeore las condiciones de los menos dotados. Este principio, al menos, se basa también en el ideal de igualdad. El principio de contribución, en cambio, no está diseñado teniendo en mente la minimización de la desigualdad: establece que nadie ganará un ingreso si no trabaja, pero no hace nada para disminuir las desigualdades de ingresos entre quienes sí trabajan (Elster, 1985:230).

Creo que este intento de acercar a Marx y Rawls es equivocado. En la exposición sucinta de la fase superior del comunismo que hemos visto anteriormente no aparece por ningún lado la noción de igualdad. El principio de las necesidades es invocado allí por Marx precisamente porque no es un principio igualitarista como el que se formulaba en el programa del partido obrero alemán. El principio refleja bien el ideal del comunismo en la medida en que permite el desarrollo de las individualidades, al haberse superado las barreras, especialmente materiales, que impiden la autorrealización humana. El comunismo es una sociedad sin clases, pero esto no significa que todos los individuos sean considerados como iguales. Por el contrario, al haberse alcanzado un nivel de productividad y de desarrollo de las condiciones de trabajo que permitan la abundancia, ya no habrá necesidad de igualar artificialmente a los individuos mediante ningún sistema de derechos, pues cada uno podrá realizar libremente su individualidad sin entrar en conflicto con sus

congéneres. En última instancia, el problema con el capitalismo no es que distribuya de manera desigual la escasez, sino que obligue a que haya escasez y que para ello deba diseñar dispositivos que perpetúen la situación de pobreza innecesaria de la gran mayoría.

Pero quizás esta insistencia en la abundancia como condición de la sociedad comunista plena pueda verse como contradictoria con la idea de que el principio de las necesidades que la rige es un principio de justicia. Como ya se mencionó, la desaparición de la escasez y de los conflictos de clases significa también la desaparición de las "condiciones de la justicia" necesarias para la formulación de cualquier principio de justicia. Creo que, en efecto, si viviéramos en esta sociedad comunista no habría necesidad de ningún sistema de distribución basado en principios de justicia. Simplemente viviríamos en el reino de la libertad perfecta. Sería el reino de la Utopía.

Por otra parte, si interpretamos las necesidades que cubriría el principio comunista de justicia –"a cada quien según sus necesidades"– en los términos de autorrealización, como pensaba Marx, cualquier pichón de economista sabe a qué clase de problemas conduce una anarquía de preferencias como la que se establecería con él. Yo podría autorrealizarme completamente como ser humano escribiendo poemas, para lo cual realmente requeriría pocos recursos materiales. Pero si, como dice Elster, mi autorrealización consiste en dirigir películas épicas, con efectos especiales de guerras intergalácticas y toda la parafernalia imaginable, y la sociedad tuviera que garantizarme la satisfacción de esta necesidad, entonces no tardarían mucho en aparecer toda suerte de necesidades súpercostosas que no podrían ser satisfechas sino sólo de manera parcial.

Creo que hoy en día nadie considera realista la persecución de una abundancia semejante, por las razones mencionadas, pero ante todo por razones especialmente ecológicas. Sin embargo, también pienso que es posible mantener la perspectiva del comunismo como principio de justicia. Para finalizar esta exposición voy a tratar de presentar brevemente mi punto de vista.

Quizás no sea necesario interpretar tan literalmente esta noción de "abundancia". Si permanecemos fieles al mantenimiento de la perspectiva comunista, lo que se plantea en realidad con el principio de las necesidades es lo siguiente:

- que se le garantice a cada quien la satisfacción *incondicional* de sus necesidades.
- que la actividad humana (trabajo) no sea necesariamente un medio de subsistencia, sino una actividad de autorrealización, es decir, que no esté ligada necesariamente a la obtención de un salario.

Estas condiciones, que coinciden con la superación de la alienación, como se expresó anteriormente, se pueden mantener como contenido de un principio de justicia que rija la organización actual de la sociedad, o que por lo menos sirva como una meta con la cual la sociedad se podría comprometer políticamente. Para ello habría que formularlo en términos como los siguientes:

- Que el producto social se distribuya de tal manera que cada quien reciba la proporción más elevada de éste, con la condición de que se puedan satisfacer las necesidades básicas de todos.
- Que esta distribución sea *incondicional*, es decir, que no esté condicionada a la realización de un trabajo productivo indeseado.

Expresado de esta forma, el principio de justicia distributiva según las necesidades parece aún demasiado utópico, y no resistiría un análisis económico superficial. En otras palabras, conviene "aterrizar" el "reino de la libertad" en condiciones de racionalidad aceptables. Para ello, es posible interpretar la condición de abundancia en términos relativos, y relativizar así la distribución del producto social al avance de la productividad del trabajo. Este aterrizaje podría llevarnos a formular el principio de la siguiente forma:

- Que cada quien reciba, de manera *incondicional*, la mayor parte del producto social que sea compatible con la distribución a todos de una parte igual, bajo la restricción de su sostenibilidad según el nivel de desarrollo de la productividad del trabajo.

Esta formulación del principio de justicia que aporta la perspectiva del comunismo de Marx correspondería a una teoría de la justicia como realización de lo que Marx llamó "el reino de la libertad". Con otras palabras, se inscribe en la perspectiva ética del primado de la libertad, y en esta medida es perfectamente compatible con la teoría rawlsiana. Puede ser incluso leído, como lo ha sugerido Van Parijs, como una variante del principio de diferencia de Rawls:

- Que cada quien reciba la parte de *libertad real* que maximice la libertad real de quienes tienen menos libertad real (Van Parijs, 1991:210).

Esta interpretación me permite volver sobre la aparente incompatibilidad de los enfoques globales de Rawls y Marx a propósito de la justicia. Como vimos, el enfoque de Marx parece incompatible con el de Rawls porque se enmarca en una concepción materialista de la historia que se supone predice el paso del modo de producción capitalista a una etapa siguiente, la comunista (con sus dos fases), en virtud de la ley que dice que cuando el modo de producción deja de favorecer el desarrollo de las fuerzas productivas, sobreviene una revolución y se instaura un nuevo modo de producción. Philippe Van Parijs ha propuesto acudir a la teoría de la justicia de Rawls para aclarar cómo se da este agotamiento y

cambio revolucionario en el caso de la transición del capitalismo al comunismo. Resumo sus ideas a continuación (véase Van Parijs, 1991:93-94).

Supongamos que la suma de los beneficios sociales que deben recibir los menos favorecidos, según el principio de diferencia de Rawls, esté asociada más o menos aproximadamente al grado de desarrollo de las fuerzas productivas: mientras mayor sea éste, mayores serán el bienestar material total o medio y la dotación de bienes primarios de los más desfavorecidos. Si esto es cierto, entonces podemos evaluar el grado de desarrollo de un modo de producción según este principio de diferencia. Esta sería una primera forma de establecer una relación importante entre Marx y Rawls.

Ahora supongamos adicionalmente que el sentimiento de justicia de los miembros de la sociedad está también ligado a una evaluación en términos del mismo principio. Cuando un modo de producción, por ejemplo el capitalismo, deja de ser progresista, entendiendo por tal cosa que el desarrollo de las fuerzas productivas no permite la maximización de los beneficios de los menos favorecidos, entonces las desigualdades sociales y económicas que le son intrínsecas (las que se derivan de la explotación capitalista, en nuestro caso) ya no satisfacen el principio de diferencia. Esto quiere decir que los miembros de la sociedad dejan de percibirlas como legítimas, o justas. El tiempo de la revolución está maduro, y ésta se hace inevitable. Esta es una segunda manera de establecer una relación importante entre Rawls y Marx.

En conclusión, puedo decir que, aunque a primera vista los enfoques de Marx y Rawls parecen incompatibles, una mirada más atenta y flexible hacia ambos puede proporcionarnos sugerencias e ideas que pueden resultar valiosas para nuestra propia concepción de lo que es una sociedad justa.